

René Girard

VEDO SATANA CADERE COME LA FOLGORE



In ciascuno dei suoi libri Girard si sforza di stringere più da vicino l'essenziale. E ci riesce. Sono trascorsi oltre vent'anni dalla pubblicazione di La violenza e il sacro, e l'essenziale per lui è stato sempre un pensiero: il meccanismo del capro espiatorio. Pensiero che ha una prodigiosa capacità di espansione e investe tutti i piani della vita. Nelle sue opere più recenti, Girard ha cercato di mettere a fuoco, con una precisione che si è fatta via via più acuminata, tale meccanismo, nel tentativo costante di gettar luce su un punto cruciale: l'unicità della rivelazione cristiana, il perché del suo opporsi a tutte le precedenti credenze religiose. E, in particolare, la sua opposizione radicale a ogni forma di sapere trasmesso dalla mitologia. Sfida quanto mai ardua, che Girard accetta fino in fondo: «Il carattere irriducibile della differenza giudaico-cristiana può essere dimostrato.



Tale dimostrazione è il cuore di questo libro». Cristo non è, per Girard, uno dei vari dèi mediterranei di morte e di rinascita, come Dioniso o Osiride. È l'annunciatore di una verità che spezza dall'interno l'ordine del mito e la dinamica persecutoria che gli è indissolubilmente legata. È il sapere della vittima che finalmente trova voce. Mai Girard aveva argomentato questa «irriducibile differenza», che è il perno attorno a cui ruota tutto il suo pensiero, con altrettanta chiarezza e lucidità. Vedo Satana cadere come la folgore è apparso per la prima volta nel 1999.

René Girard

VEDO SATANA CADERE COME LA FOLGORE



ADELPHI EDIZIONI

TITOLO ORIGINALE:
"Je vois Satan tomber comme l'éclair".

(A cura di Giuseppe Fornari)

INDICE

Introduzione

PARTE PRIMA. IL SAPERE BIBLICO DELLA VIOLENZA

1. E' inevitabile che avvengano scandali.
2. Il ciclo della violenza mimetica.
3. Satana.

PARTE SECONDA. L'ENIGMA DEI MITI RISOLTO

4. L'orrendo miracolo di Apollonio di Tiana.
5. La mitologia.
6. Sacrificio.
7. L'assassinio fondatore.
8. Le Potestà e i Principati.

PARTE TERZA. IL TRIONFO DELLA CROCE

9. Singolarità della Bibbia.
10. Singolarità dei Vangeli.
11. Il trionfo della Croce.
12. Il capro espiatorio.
13. La preoccupazione moderna per le vittime.
14. La duplice eredità nietzscheana.

Conclusione

Note

*Ai miei nipoti Olivia e Matthew Jessie,
Danielle, David e Peter Gabrielle, Virginia e Renée*

VEDO SATANA CADERE COME LA FOLGORE
(Luca, 10, 18).

INTRODUZIONE

Ovunque, sul nostro pianeta, l'influenza del religioso si sta riducendo, in modo lento ma irresistibile. Fra le specie viventi di cui il nostro mondo minaccia la sopravvivenza bisogna contare le religioni. Se le più piccole sono scomparse da tempo, le più grandi stanno peggio di quanto si creda, perfino l'indomabile Islam, perfino il multiforme induismo.

In alcune parti del mondo la crisi è così lenta che se ne può ancora negare l'esistenza senza venir tacciati di inverosimiglianza, ma è una situazione che non è destinata a durare. La crisi è dovunque e dovunque si sta accelerando, anche se con ritmi diversi. Essa ha infatti preso le mosse nei paesi cristianizzati da più vecchia data, ed è lì che ha compiuto i maggiori progressi.

I nostri dotti e sapienti attendevano da secoli la scomparsa del cristianesimo, e per la prima volta si azzardano ad affermare che l'ora è suonata. Costoro annunciano solennemente che siamo entrati, sia pure in forme un po' banali, nella fase "post-cristiana" della storia dell'uomo.

Certo, molti osservatori danno della situazione attuale un'interpretazione differente. Ogni sei mesi predicono un «ritorno del religioso», agitando lo spauracchio dei fondamentalismi, ma questi movimenti in realtà non

mobilitano che piccole minoranze, sono disperate reazioni a un'indifferenza religiosa che dappertutto è in aumento.

La crisi delle religioni è una delle caratteristiche fondamentali del nostro tempo. Per rintracciarne l'inizio occorre risalire alla prima unificazione del pianeta, riandare all'epoca delle grandi scoperte geografiche, e forse ancora più indietro, alla passione che ha sempre spinto l'intelligenza umana verso i "confronti".

Un comparativismo selvaggio imperversa ovunque e coinvolge nei suoi attacchi tutte le religioni, ma a essere palesemente più vulnerabili sono quelle che appaiono più intransigenti, in particolare la religione che basa la salvezza dell'intera umanità sul supplizio di un giovane Ebreo sconosciuto, avvenuto duemila anni fa a Gerusalemme. Gesù Cristo per il cristianesimo è l'unico redentore: «Infatti non vi è altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale sia stabilito che possiamo essere salvati» (Atti, 4, 12) (1). La grande liquidazione moderna delle credenze religiose mette a dura prova la fede cristiana. Nell'arco di quattro o cinque secoli viaggiatori ed etnologi hanno profuso a piene mani, a un pubblico sempre più curioso e sempre più scettico, descrizioni di culti arcaici che apparivano sconcertanti più ancora per la loro familiarità che per il loro esotismo.

Ma già ai tempi dell'Impero romano alcuni difensori del paganesimo vedevano nella Passione e Resurrezione di Gesù Cristo un "mythos" analogo a quelli di Osiride, Attis, Adone, Ormuz, Dioniso e degli altri eroi ed eroine dei miti cosiddetti "di morte e resurrezione".

L'uccisione, spesso collettiva, di una vittima è presente in tutti questi miti, e porta a una riapparizione trionfale della medesima vittima resuscitata e divinizzata.

In tutti i culti arcaici vi sono dei riti che commemorano e riproducono i miti di fondazione immolando vittime umane o animali che sostituiscono la vittima originaria, quella di cui i miti raccontano la morte e il trionfale ritorno. Come regola generale, i sacrifici si concludono con un pasto in comune, ed è sempre la vittima, animale o umana che sia, a fare le spese di questo banchetto.

Il cannibalismo rituale non è «un'invenzione dell'imperialismo occidentale», è un elemento fondamentale delle religioni arcaiche.

Pur senza approvare per questo la violenza dei conquistadores, si può capire facilmente l'impressione che i sacrifici aztechi hanno fatto su di loro: essi vi hanno visto una parodia diabolica del cristianesimo.

I comparatisti anticristiani non mancano mai di accostare l'eucarestia cristiana ai banchetti antropofagici. Eppure, anziché evitare tali accostamenti, il linguaggio dei Vangeli li richiama esplicitamente: «... se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita» (2). Stando a quanto racconta Giovanni, queste parole spaventarono talmente i discepoli che molti di loro fuggirono e non tornarono più da lui (6, 48-66). Nel 1926 Alfred North Whitehead scriveva in tono di deplorazione: «Il cristianesimo manca di una chiara demarcazione rispetto alle rozze fantasie delle più antiche religioni tribali» («Christianity lacks a clear-cut separation from the crude fancies of the older tribal religions») (3).

Il teologo protestante Rudolf Bultmann diceva apertamente che il racconto evangelico assomiglia troppo a tutti i miti di morte e resurrezione per non essere uno di essi. Egli ha voluto rimanere malgrado tutto un credente, aderendo con decisione a un cristianesimo puramente

«esistenziale», e sbarazzandosi di tutto ciò che l'uomo moderno considera legittimamente incredibile «nell'epoca dell'automobile e dell'elettricità».

Per estrarre dalle scorie della mitologia la sua astratta quintessenza del cristianesimo, Bultmann ha praticato un'operazione chirurgica battezzata "Entmythologisierung", «demitizzazione». Egli espungeva senza pietà dal suo credo tutto ciò che gli ricordava la mitologia, e giudicava questa operazione obiettiva, imparziale e rigorosa, non rendendosi conto di accordare alla mitologia, oltre che alle automobili e all'elettricità, un vero diritto di veto sulla rivelazione cristiana.

Ciò che nei Vangeli ricorda maggiormente la morte e la riapparizione mitologica di un'unica vittima è la Passione e Resurrezione di Gesù Cristo. Ma è possibile demitizzare il mattino di Pasqua senza annientare il cristianesimo? A sentire san Paolo non lo è: «... se Cristo non è risorto, la vostra fede è vana...» (1 Corinzi, 15, 17).

Nonostante l'ardore profuso nella loro impresa, il comparativismo dei vecchi etnologi non ha mai oltrepassato lo stadio delle impressioni soggettive, e adesso la nostra epoca post-coloniale, per ragioni di moda intellettuale e di opportunismo politico, ha sostituito alla ricerca frenetica delle somiglianze un'esaltazione non meno frenetica delle differenze. Questo cambiamento appare di grande rilievo, ma in realtà è del tutto insignificante.

Dei fili d'erba che stanno a migliaia in un prato si può dire sia che sono tutti simili sia che sono tutti differenti. Le due formule si equivalgono (4). Il «pluralismo», il «multiculturalismo» e le altre varianti attuali del relativismo moderno sono in accordo, nelle loro premesse

di fondo, con i vecchi etnologi comparatisti, ma presentano il vantaggio di rendere superflue le negazioni brutali del passato. Ci si può adesso entusiasmare a buon mercato sull'«originalità» e la «creatività» di tutte le culture e di tutte le religioni.

Oggi come ieri la maggior parte dei nostri contemporanei ritiene l'assimilazione del cristianesimo a un mito un'acquisizione inconfutabile e irreversibile, e si appoggia in questo suo convincimento all'unico tipo di sapere che il nostro mondo ancora rispetti, la scienza. Sebbene la natura mitica dei Vangeli non sia ancora dimostrata «scientificamente», un giorno o l'altro si pensa - ciò sarà fatto.

Ma è proprio così?

Non solo non lo è, ma è sicuramente vero il contrario. L'assimilazione dei testi biblici e cristiani ai miti è un errore facile da confutare. Il carattere irriducibile della differenza giudaico-cristiana può essere dimostrato. Tale dimostrazione è il cuore di questo libro.

Alla parola «dimostrazione» tutti sobbalzano, i cristiani più ancora degli atei. In nessun caso - essi affermano - i principi della fede possono essere oggetto di una dimostrazione.

Ma chi parla qui di fede religiosa? L'oggetto della mia dimostrazione non ha nulla a che fare con i principi della fede cristiana, almeno non direttamente. Il mio ragionamento verte su dati puramente umani, e rientra nell'ambito dell'antropologia religiosa, non della teologia. Esso intende basarsi sul mero buon senso, e vuole richiamarsi soltanto a evidenze innegabili. Innanzi tutto occorre recuperare, se non il vecchio "metodo comparativo", perlomeno l'idea della comparazione. Ciò

che i fallimenti passati hanno dimostrato è l'impotenza non del principio comparativo in se stesso, quanto dell'uso a senso unico che ne hanno fatto a cavallo fra diciannovesimo e ventesimo secolo, i vecchi etnologi antireligiosi.

A causa della loro ostilità al cristianesimo, questi ricercatori si fondavano esclusivamente sui miti, trattandoli come realtà conosciute a cui si sforzavano di ridurre i Vangeli, interpretati al contrario come qualcosa che non è conosciuto, perlomeno non da parte di coloro che li ritengono veri. Se i credenti avessero fatto un uso corretto della loro ragione - così si pensava -, avrebbero ammesso il carattere mitico di ciò in cui credevano. Un simile metodo presupponeva una padronanza della mitologia che, in realtà, questi etnologi non possedevano, non essendo capaci di definire con precisione che cosa intendevano per «mitico».

Se non vogliamo ricadere in questo vicolo cieco, è giunto adesso il momento di invertire il senso di marcia, di partire dalla Bibbia e dai Vangeli. Non si tratta di favorire la tradizione giudaico-cristiana né di dare subito per dimostrata la sua unicità, bensì in primo luogo di precisare tutte le somiglianze esistenti fra il mito da un lato e la Bibbia e i Vangeli dall'altro. Attraverso una serie di analisi sui testi biblici e cristiani nella prima parte del saggio (capitoli 1-3), e poi sui miti nella seconda parte (capitoli 4-8), vorrei mostrare come, dietro tutti gli accostamenti e le comparazioni, non vi sia il puro nulla, ma una realtà extra-testuale, ciò che i linguisti chiamano «referente». Tale realtà è più o meno sempre la stessa, un processo che coinvolge la collettività, un fenomeno di folla inconfondibile: un accesso di violenza mimetica e unanime

che si deve verificare nelle comunità arcaiche quando un certo tipo di crisi sociale raggiunge il parossismo. Nel caso che sia veramente unanime, questa violenza mette fine ogni volta alla crisi che la precede, e riconcilia la comunità contro un'unica vittima in realtà non colpevole, il tipo di vittima che abitualmente chiamiamo «capro espiatorio». Invece di minimizzarle, io faccio vedere che le somiglianze fra i miti e la tradizione giudaico-cristiana sono ancora più spettacolari di quanto sperassero i vecchi etnologi. La violenza che si colloca al centro dei miti arcaici è del tutto analoga a quella che si trova in innumerevoli racconti biblici nonché, e soprattutto, nella Passione di Cristo.

Il più delle volte è una specie di linciaggio spontaneo a verificarsi nei miti, lo stesso che si sarebbe ripetuto contro Cristo, sotto forma di lapidazione, qualora Pilato non avesse ordinato la crocifissione «legale» di Gesù allo scopo di evitare la minaccia di una rivolta popolare.

Ritengo sia necessario vedere, in tutte le violenze mitiche e bibliche, degli avvenimenti reali, il cui ricorrere presso tutte le culture è legato alla diffusione universale di un certo tipo di conflitto fra gli uomini, il conflitto provocato dalle rivalità mimetiche, da quelli che Gesù denomina «scandali». Questa sorprendente sequenza, che viene a formare un ciclo mimetico, si ripete con costanza, a un ritmo più o meno rapido, nelle comunità arcaiche. I Vangeli sono indispensabili per l'individuazione di tale ciclo, poiché sono gli unici a darne una descrizione intelligibile e a spiegarlo nella sua vera natura. Sfortunatamente né i sociologi, che in modo sistematico si tengono alla larga dai Vangeli, né - e la cosa è paradossale - i teologi, sempre favorevoli a qualche visione filosofica dell'uomo, hanno idee abbastanza aperte per sospettare

l'importanza antropologica del processo che i Vangeli rivelano, la frenesia mimetica contro un'unica vittima.

Finora soltanto gli oppositori del cristianesimo, scorgendo in questo un argomento a favore della loro tesi, hanno riconosciuto che il processo che si svolge in innumerevoli miti è lo stesso che si verifica anche nella Crocifissione di Gesù. In realtà, anziché confermare l'interpretazione del cristianesimo come mitico, questo processo, questo dato in comune, una volta che lo si è compreso, permette finalmente di gettare luce sulla divergenza cruciale, non ancora individuata (se non parzialmente da Nietzsche), fra cristianesimo e miti.

Ben lontani dall'essere più o meno equivalenti, come si è tentati di pensare se si guarda alle somiglianze relative allo svolgimento dei fatti, i resoconti biblici ed evangelici si distinguono da quelli mitici con una radicalità e conclusività che non potrebbero essere maggiori.

I resoconti mitici rappresentano le vittime della violenza collettiva come colpevoli, e sono semplicemente falsi, illusori, menzogneri. I resoconti biblici ed evangelici rappresentano invece queste stesse vittime come innocenti, e sono sostanzialmente esatti, affidabili, veritieri.

Le narrazioni mitiche, come regola generale, non sono decifrabili direttamente, sono troppo fantastiche per essere leggibili in tal modo. Le comunità che le elaborano non possono far altro che trasfigurarle, essendo unanimemente

ingannate da un contagio violento, da una frenesia mimetica che le persuade della colpevolezza del capro espiatorio e le riconcilia per questa ragione contro di lui. Tale riconciliazione provoca, in un secondo momento, la divinizzazione della vittima, avvertita come responsabile della pace finalmente ritrovata.

I resoconti mitici appaiono indecifrabili perché le comunità che li producono non comprendono ciò che accade loro. Gli etnologi non sono mai riusciti a decifrarli davvero, non hanno mai individuato l'illusione provocata dall'unanimità violenta, perché non hanno individuato sin dall'inizio, dietro la violenza mitica, il fenomeno della folla.

Solo i testi biblici ed evangelici permettono di superare questa illusione, per il motivo che i loro autori l'hanno a loro volta superata, raggiungendo, nella Bibbia ebraica come nella Passione, delle rappresentazioni essenzialmente esatte intorno a fenomeni di folla del tutto analoghi a quelli dei miti. In principio sedotti e ingannati dal contagio mimetico al pari degli autori dei miti, gli autori biblici ed evangelici "sono stati alla fine disingannati". Tale esperienza unica li ha resi capaci di riconoscere, dietro il contagio mimetico che li aveva fuorviati insieme a tutta la folla, l'innocenza della vittima. Tutto ciò diviene evidente non appena si ponga con attenzione a raffronto un mito come quello di Edipo con un racconto biblico come quello di Giuseppe (capitolo 9) o con i resoconti evangelici della Passione (capitolo 10). Per un uso veramente efficace dei Vangeli è inoltre indispensabile uno sguardo libero dai pregiudizi moderni contro alcune nozioni evangeliche, ingiustamente svalutate e screditate da una certa critica dalle pretese scientifiche, in particolare il principio che spesso è chiamato Satana nei Vangeli sinottici, mentre nel Vangelo di Giovanni è il più delle volte indicato come il diavolo. Tale figura gioca, nella concezione cristiana sui conflitti e la genesi delle divinità mitologiche, un ruolo-chiave a cui l'individuazione del mimetismo violento consente finalmente di rendere giustizia.

I miti rovesciano sistematicamente la verità, scagionando i persecutori e condannando le vittime. Sono sempre ingannevoli poiché essi per primi sono ingannati e, a differenza dei discepoli a Emmaus dopo la Resurrezione, nulla e "nessuno" viene mai a illuminarli.

Rappresentare la violenza collettiva in maniera esatta, come fanno i Vangeli, significa negarle il valore religioso positivo che invece le accordano i miti, significa contemplarla nel suo orrore puramente umano e moralmente deprecabile, significa liberarsi dell'illusione mitica che trasforma la violenza in un'azione lodevole e sacra perché utile alla comunità, oppure la espelle completamente, come fa ai nostri giorni la ricerca scientifica che si occupa della mitologia. La singolarità e la verità rivendicate dalla tradizione giudaico-cristiana sono perfettamente reali, persino evidenti "sotto il profilo antropologico". Per valutare la forza, o la debolezza, di tale tesi, questa introduzione non è sufficiente, occorre leggere la dimostrazione per intero. E' nella terza e ultima parte del libro (capitoli 9-14) che la singolarità assoluta del cristianesimo, non malgrado ma a causa della sua simmetria perfetta con la mitologia, uscirà pienamente confermata. Mentre la divinità degli eroi mitici è il risultato dell'occultamento della violenza mediante questa stessa violenza, la divinità attribuita a Cristo si fonda sulla potenza rivelatrice delle sue parole e soprattutto della morte da lui liberamente accettata, che rende manifesta non solo la sua innocenza ma anche quella di tutti i «capri espiatori» del medesimo tipo.

Come si vede, la mia analisi non è religiosa, ma conduce alla religione. Se essa è esatta, le sue conseguenze religiose sono incalcolabili.

Questo libro, in ultima analisi, è un esempio di ciò che fino a poco tempo fa si chiamava un'"apologia" del cristianesimo, un aspetto che non voglio dissimulare, ma rivendicare senza mezzi termini. Una simile difesa «antropologica» del cristianesimo di sicuro non ha nulla a che fare né con le vecchie «prove dell'esistenza di Dio», né con l'«argomento ontologico», né con i brividi «esistenziali» che hanno dato un'effimera scossa all'inerzia spirituale del ventesimo secolo. Tutte queste cose sono eccellenti nel posto che loro compete ma, da un punto di vista cristiano, presentano l'inconveniente di non avere alcun rapporto con la Croce: si tratta di manifestazioni deiste, più che specificamente cristiane.

Se la Croce demistifica l'intera mitologia più efficacemente delle automobili e dell'elettricità di Bultmann, se essa ci libera dalle illusioni che si protraggono all'infinito nelle nostre filosofie e nelle nostre scienze sociali, questo significa che non possiamo prescindere. Aniché essere definitivamente superata e archiviata, la religione della Croce, nella sua integrità, è davvero quella perla preziosa il cui acquisto più che mai giustifica il sacrificio di tutto ciò che possediamo (5).

Parte prima
IL SAPERE BIBLICO DELLA VIOLENZA

Capitolo 1

E' INEVITABILE CHE AVVENGANO SCANDALI

Un esame attento ci mostra che esiste nella Bibbia e nei Vangeli una concezione originale quanto misconosciuta del desiderio e dei conflitti da esso generati. Per renderci conto dell'antichità di tale concezione possiamo risalire al racconto della Caduta nella "Genesi" (1), o alla seconda metà del Decalogo, il cui unico scopo è proibire la violenza contro il prossimo.

I comandamenti che vanno dal sesto al nono sono semplici e brevi nello stesso tempo. Essi proibiscono le violenze più gravi, secondo l'ordine di gravità:

«Non uccidere.

«Non commettere adulterio.

«Non rubare.

«Non pronunciare falsa testimonianza contro il tuo prossimo». (Esodo, 20, 13-16)

Il decimo comandamento contrasta invece con quelli che lo precedono, sia per la lunghezza sia per l'argomento. Anziché proibire un'"azione", esso proibisce un "desiderio":

«Non desiderare la casa del tuo prossimo. Non desiderare la moglie del tuo prossimo, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino, né cosa alcuna che appartenga al tuo prossimo». (Esodo, 20, 17)

Le moderne versioni francesi usano il verbo "convoiter", alla lettera «desiderare ardentemente, bramare», una traduzione che, pur senza essere veramente sbagliata, mette comunque il lettore su una falsa strada, facendo pensare che si tratti di un desiderio fuori del comune, di un desiderio perverso riservato ai peccatori incalliti. Ma il termine ebraico tradotto in tal modo significa più semplicemente «desiderare», ed è il medesimo verbo che indica il desiderio di Eva per il frutto proibito, il desiderio del peccato originale. L'idea che il Decalogo dedichi il suo comandamento finale, il più lungo, alla proibizione di un desiderio marginale, che sarebbe proprio solo di una minoranza, non è affatto verosimile. Ciò di cui il decimo comandamento parla dev'essere invece il desiderio di tutti gli uomini, il desiderio in sé. Ma se il Decalogo proibisce la forma più comune di desiderio, non merita allora il rimprovero che il mondo moderno, quasi all'unanimità, rivolge ai divieti religiosi? Non rientra allora il decimo comandamento in quel gusto gratuito per le proibizioni, in quell'odio irrazionale della libertà che i pensatori moderni rimproverano alle religioni in generale, e alla tradizione giudaico-cristiana in particolare?

Prima di condannare i divieti come «inutilmente repressivi», prima di ripetere estasiati lo slogan che gli avvenimenti del maggio '68 hanno reso famoso: «vietato vietare», bisogna interrogarsi sulle implicazioni del desiderio

definito nel decimo comandamento, il desiderio rivolto ai beni del prossimo. Visto che quel desiderio è il più comune di tutti, cosa accadrebbe se, anziché essere proibito, venisse tollerato o addirittura incoraggiato? Il conflitto sarebbe perpetuo all'interno di ciascun gruppo

umano, di ciascun sottogruppo, di ciascuna famiglia, e sarebbe spalancata la porta al famoso incubo di Thomas Hobbes: "la guerra di tutti contro tutti".

Pensare che le proibizioni culturali siano inutili, come ripetono senza troppo riflettere i demagoghi della «modernità», significa aderire all'individualismo più sfrenato, quello che presuppone l'autonomia totale degli individui, ossia "l'autonomia dei loro desideri"; significa in altre parole pensare che gli uomini siano per natura inclini a "non" desiderare i beni del prossimo. E' sufficiente osservare due bambini o due adulti che si contendono una qualunque sciocchezza per capire che un simile postulato è falso. Il decimo comandamento del Decalogo implica l'assunto opposto, il solo aderente alla realtà.

Se gli individui sono per natura portati a desiderare ciò che i loro vicini possiedono, o addirittura ciò che questi semplicemente desiderano, allora esiste all'interno dei gruppi umani una fortissima tendenza ai conflitti di rivalità, una tendenza che, qualora non venisse contrastata, minaccerebbe in permanenza la pace e perfino la sopravvivenza di qualunque comunità.

I desideri rivalitari sono ancor più temibili se consideriamo la loro tendenza a rafforzarsi reciprocamente. E' il principio dell'"escalation", del rilancio esponenziale, a dominare questa categoria di conflitti. Si tratta di un fenomeno così risaputo e banale, così contrario all'idea che ci facciamo di noi stessi e così umiliante nelle sue conseguenze, che preferiamo cancellarlo dalla nostra coscienza, e comportarci come se non esistesse, pur sapendo con certezza che esiste. Una simile indifferenza alla realtà è un lusso che le piccole società arcaiche non potevano davvero permettersi.

Il legislatore che proibisce il desiderio dei beni del prossimo sta quindi tentando di risolvere il problema numero uno di ogni comunità umana: la violenza interna.

Leggendo il decimo comandamento si ha l'impressione di assistere al processo mentale della sua elaborazione. Allo scopo di impedire agli uomini di entrare in conflitto, il legislatore cerca innanzi tutto di proibire loro gli oggetti che costoro non cessano mai di contendersi, e decide di elencarli, ma si rende subito conto che tali oggetti sono troppo numerosi: impossibile farne un elenco completo. Si interrompe quindi a metà strada, e rinuncia a porre l'accento su oggetti perennemente mutevoli, rivolgendo la sua attenzione verso ciò che, o meglio verso colui che è sempre presente, il vicino, il prossimo, la persona di cui viene chiaramente desiderato "tutto ciò che possiede".

Poiché gli oggetti che desideriamo appartengono sempre al prossimo, è evidente che è quest'ultimo a renderli desiderabili. Nella formulazione del divieto pertanto, il prossimo deve sostituire gli oggetti, come in effetti avviene nell'ultima parte della frase, che proibisce non più degli oggetti elencati a uno a uno, bensì "tutto" ciò che è del prossimo.

Quanto il decimo comandamento delinea senza definirlo esplicitamente, è un'autentica «rivoluzione copernicana» nella comprensione del desiderio. Generalmente si crede che il desiderio sia oggettivo o soggettivo: in realtà, esso si basa su un "altro" che dà valore agli oggetti, su un "terzo" che è chi ci sta più vicino, il prossimo, appunto. Per mantenere la pace fra gli uomini, bisogna concepire il divieto in funzione della seguente temibile constatazione: il modello dei nostri desideri è chi

sta intorno a noi. E' questo ciò che io chiamo desiderio mimetico.

Il desiderio mimetico non è sempre conflittuale, ma lo diventa spesso, e questo per ragioni che il decimo comandamento rende evidenti. L'oggetto che desidero sull'esempio del mio vicino, egli, il vicino, ha tutte le intenzioni di conservarlo, di tenerlo in serbo per sé, e non se lo lascerà strappare senza combattere. Il mio desiderio verrà contrastato ma, anziché rassegnarsi e spostarsi su un altro oggetto, nove volte su dieci esso recalcitra e diventa più forte, imitando più che mai il desiderio del suo modello.

L'opposizione esaspera il desiderio, specialmente allorché proviene da colui o da colei che lo ispira, e, anche nel caso che all'inizio non provenga da lì, ne provverrà ben presto, dal momento che se l'imitazione del desiderio a me più vicino causa la rivalità, la rivalità, a sua volta, causa l'imitazione.

Il materializzarsi improvviso di un rivale sembra confermare la fondatezza del desiderio, l'immenso valore dell'oggetto desiderato. L'imitazione s'intensifica più che mai all'interno dell'ostilità, ma i rivali fanno il possibile per nascondere agli altri e a se stessi la causa di tale fenomeno. E' vero anche l'inverso. Imitando il suo desiderio io do al mio rivale l'impressione che egli abbia delle buone ragioni per desiderare ciò che desidera, per possedere ciò che possiede, e l'intensità del suo desiderio raddoppia.

Come regola generale, il possesso tranquillo affievolisce il desiderio. Dando al mio modello un rivale, io gli restituisco, per così dire, il desiderio che egli mi presta: do un modello al mio proprio modello, e lo spettacolo del mio desiderio rafforza il desiderio dell'altro nel momento esatto

in cui questo, opponendosi a me, rafforza il mio. L'uomo di cui io desidero la moglie, ad esempio, forse aveva cessato con il tempo di desiderarla. Il suo desiderio era morto e adesso, a contatto con il mio, così vivo, ritorna alla vita... La natura mimetica del desiderio dà ragione del funzionamento solitamente cattivo dei rapporti umani. Le nostre scienze sociali dovrebbero prendere in considerazione un fenomeno che sarebbe il caso di qualificare come "normale", ma esse si ostinano a vedere nella discordia qualcosa di accidentale e di conseguenza così imprevedibile da non poterne tener conto nello studio della cultura.

Non solamente noi siamo ciechi alle rivalità mimetiche nel nostro mondo, ma le glorifichiamo ogni volta che celebriamo il potere dei nostri desideri. Siamo soddisfatti di racchiudere dentro di noi un desiderio che ha «l'espansione delle cose infinite» (2), ma non vediamo ciò che tale infinito nasconde, l'idolatria del nostro prossimo, la quale è necessariamente associata all'idolatria di noi stessi, formando con essa un dissonante connubio.

I conflitti inestricabili che sorgono dalla nostra duplice idolatria sono la fonte principale della violenza umana. Noi siamo destinati a tributare al nostro prossimo un'adorazione che si trasforma in odio quanto più disperatamente cerchiamo di adorare noi stessi credendoci «individualisti». E' allo scopo di troncare tutto questo che il "Levitico" contiene il famoso comandamento: «Amerai il prossimo tuo "come" te stesso» (3), che è come dire: «Lo amerai né più né meno di te stesso».

La rivalità dei desideri tende non soltanto a esasperarsi ma, esasperandosi, si diffonde tutt'intorno, contagiando dei terzi non meno avidi di falso infinito di quel che siamo noi.

La fonte principale della violenza fra gli uomini è la rivalità mimetica. Essa non è accidentale, ma non è neppure il frutto di un «istinto di aggressione» o di una «pulsione aggressiva».

Le rivalità mimetiche possono diventare talmente forti da far sì che due individui si screditino a vicenda si derubino di ciò che possiedono, si seducano le rispettive mogli, e alla fine non indietreggino nemmeno davanti all'assassinio.

Il lettore avrà notato che sto citando di nuovo, ma stavolta nell'ordine inverso rispetto al Decalogo, le quattro maggiori forme di violenza proibite dai comandamenti che vanno dal sesto al nono, quelli già ricordati all'inizio di questo capitolo.

Il Decalogo, che assegna al suo ultimo comandamento lo scopo di proibire il desiderio dei beni del prossimo, evidentemente lo fa perché riconosce con lucidità in tale desiderio l'elemento scatenante delle violenze proibite nei quattro comandamenti precedenti.

Se smettessimo di desiderare i beni del prossimo, non diventeremmo mai colpevoli né di assassinio, né di adulterio, né di furto, né di falsa testimonianza. Se il decimo comandamento venisse rispettato, renderebbe superflui i quattro comandamenti che lo precedono.

Invece di partire dalla causa e di proseguire con le conseguenze, come farebbe un'esposizione filosofica, il Decalogo segue l'ordine inverso. All'inizio fa fronte alle necessità più immediate, e per allontanare la violenza proibisce le azioni violente. Poi rivolge la sua attenzione alla causa, e scopre il desiderio ispirato dal prossimo. Allora proibisce questo desiderio, ma può proibirlo solo nella misura in cui gli oggetti desiderati sono legalmente

posseduti da uno dei due rivali. Non gli è possibile scoraggiare "tutte" le rivalità del desiderio.

Se prendiamo in esame i divieti delle società arcaiche alla luce del decimo comandamento, possiamo constatare che, pur senza essere lucidi come quest'ultimo, anch'essi si sforzano di proibire il desiderio mimetico e le sue rivalità.

I divieti in apparenza più arbitrari non sono il frutto di una qualche «nevrosi», né di un risentimento da vecchi bisbetici, ansiosi unicamente di impedire ai giovani di divertirsi. I divieti non hanno nulla di capriccioso o di meschino nel loro principio, giacché si fondano su un'intuizione analoga a quella del Decalogo, un'intuizione che rimane però soggetta a fraintendimenti di ogni tipo.

Molte leggi arcaiche, soprattutto in Africa, condannano a morte tutti i gemelli che nascono nella comunità, o solo un singolo gemello per coppia. Di sicuro questa regola è assurda, ma essa non prova affatto la «verità del relativismo culturale». Le culture che non tollerano i gemelli confondono la loro somiglianza naturale, di origine biologica, con gli effetti «indifferenziatori» delle rivalità mimetiche. Più queste rivalità si esasperano, infatti, più i ruoli di modello, di ostacolo e di imitatore diventano intercambiabili nel corso dell'opposizione mimetica.

A mano a mano che il loro antagonismo si accentua, insomma, gli antagonisti, paradossalmente, si assomigliano sempre più. Essi si contrappongono fra loro tanto più implacabilmente, quanto più la loro opposizione reciproca cancella le differenze reali da cui fino a poco prima erano separati. L'invidia, la gelosia e l'odio rendono simili le persone che diventano nemiche per causa loro, eppure nel nostro mondo queste passioni rifiutano di pensare a se stesse nei termini delle somiglianze e delle identità che non

cessano di generare. Esse hanno orecchi soltanto per l'esaltazione ingannevole delle differenze, la stessa che sempre più imperversa nelle nostre società, non perché le differenze reali stiano aumentando, ma al contrario perché stanno scomparendo.

La rivoluzione che il decimo comandamento annuncia e prepara giunge a compimento nei Vangeli. Se Gesù non parla mai in termini di divieti ma costantemente in termini di imitazione e modelli, è perché sviluppa fino alle ultime conseguenze la lezione del decimo comandamento. Egli non ci raccomanda di imitare lui stesso perché afflitto da narcisismo, bensì per distoglierci dalle rivalità mimetiche. Su che cosa si deve basare esattamente l'imitazione di Gesù Cristo? Certo non sul suo modo d'essere o sulle sue abitudini personali, particolari di cui i Vangeli non ci dicono nulla. Gesù non propone neppure una regola di vita ascetica nel senso di Tommaso da Kempis e della sua celebre "Imitazione di Cristo", per ammirevole che possa essere quest'opera. Ciò che Gesù ci invita a imitare è il suo "desiderio", è lo slancio che lo dirige verso la meta che si è fissato: assomigliare il più possibile al Padre.

L'invito a imitare il desiderio di Gesù può sembrare paradossale dal momento che Gesù non pretende di possedere un desiderio suo proprio, un desiderio «esclusivamente suo». All'opposto di quel che facciamo noi, egli non ha la pretesa di «essere se stesso», non si vanta di «non obbedire che al proprio desiderio». Il suo unico scopo è divenire l'"immagine" perfetta di Dio. Cristo si impegna quindi con il massimo zelo a imitare questo Dio che è suo Padre. Invitandoci a imitarlo a nostra volta, egli ci invita a imitare la sua stessa imitazione.

Lungi dall'essere assurdo, questo invito è più ragionevole di quello dei nostri guru moderni. Costoro invitano tutti noi a fare il contrario di quello che essi fanno, o che perlomeno dicono di fare. Ognuno di loro domanda ai suoi discepoli di imitare in lui il grand'uomo che non ha bisogno di imitare nessuno. Al contrario, Gesù ci invita a fare ciò che fa lui medesimo, a diventare tutti degli imitatori del Padre non diversamente da lui.

Perché mai Gesù considera il Padre e se stesso come i migliori modelli per tutti gli uomini? Perché né il Padre né il Figlio desiderano in modo egoistico, avido.

Dio «fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni» (4). Egli dà agli uomini senza calcolare, senza stabilire fra loro la minima differenza, e lascia crescere la zizzania col grano fino al tempo della mietitura. Se noi imitiamo questo disinteresse divino, non cadremo mai nella trappola delle rivalità mimetiche. Per questo Gesù dice anche: «Chiedete e vi sarà dato...» (5). Nel dichiarare di non essere venuto ad abolire la Legge ma a realizzarla, Gesù formula una conseguenza logica del suo insegnamento. Lo scopo della Legge è la pace fra gli uomini. Gesù non disprezza mai la Legge, anche quando essa prende la forma di divieti. A differenza dei pensatori moderni, egli sa molto bene che, per impedire i conflitti, bisogna cominciare con le proibizioni. L'inconveniente dei divieti, però, è che essi non assolvono la loro funzione in modo davvero soddisfacente. Come san Paolo ha ben capito, il loro carattere negativo inevitabilmente stimola in noi la tendenza mimetica alla trasgressione (6). La maniera migliore di prevenire la violenza non è proibire gli oggetti o lo stesso desiderio rivalitario, come fa il decimo comandamento, bensì fornire agli uomini il modello che,

anziché trascinarli nelle rivalità mimetiche, li protegga da esse.

Noi spesso crediamo di imitare il vero Dio, e non imitiamo in realtà che dei falsi modelli di autonomia e di invulnerabilità, col risultato che, invece di diventare invulnerabili e autonomi, ci consegniamo alle rivalità più implacabili. Ciò che divinizza questi modelli ai nostri occhi è il loro trionfo nelle rivalità mimetiche, rivalità la cui insignificanza ci viene occultata dalla loro stessa violenza.

11 comandamento di imitare Gesù non è certo formulato in un mondo esente dall'imitazione, ma si rivolge a degli esseri impregnati di mimetismo. I non credenti ritengono che, per convertirsi, dovrebbero rinunciare a un'autonomia posseduta per natura da tutti gli uomini, un'autonomia di cui Gesù vorrebbe privarli. In realtà, non appena imitiamo Gesù, scopriamo di essere imitatori da sempre. La nostra aspirazione all'autonomia ci fa genuflettere davanti a individui che, pur non essendo peggiori di noi, non cessano per questo di essere dei cattivi modelli, che noi non possiamo imitare senza cadere insieme con loro nella trappola delle rivalità inestricabili.

L'autonomia che pensiamo di essere sempre sul punto di conquistare, imitando i nostri modelli di potenza e prestigio, non è che un riflesso delle illusioni che la nostra ammirazione per loro proietta, un'ammirazione tanto meno cosciente della sua natura mimetica quanto più è imitativa. Più noi siamo «orgogliosi» ed «egoisti», più diventiamo servilmente soggetti ai modelli che ci sovrastano.

Anche se il mimetismo del desiderio umano è il grande responsabile delle violenze che ci opprimono, non bisogna trarne la conclusione che il desiderio mimetico sia per

questo cattivo. Se i nostri desideri non fossero mimetici, non si potrebbero mai fissare su oggetti predeterminati, sarebbero solo una forma particolare di istinto. Gli uomini non sarebbero in grado di scegliere il loro desiderio più di quanto possano fare le mucche che pascolano su un prato. Senza desiderio mimetico non ci sarebbe né libertà né umanità. In se stesso, il desiderio mimetico è buono.

L'uomo è la creatura che ha perduto una parte del suo istinto animale per accedere a quello che si chiama desiderio. Una volta che i loro bisogni naturali sono soddisfatti, gli uomini desiderano intensamente ma senza sapere con esattezza che cosa, dato che nessun istinto li guida. Essi non hanno alcun desiderio proprio. Ciò che è proprio del desiderio è di non avere nulla di proprio. Per desiderare veramente, noi dobbiamo ricorrere agli esseri umani che ci circondano, dobbiamo prendere in prestito i loro desideri. Tale prestito viene spesso fatto senza che né il prestatore né il ricevente se ne rendano conto. Non è solamente il loro desiderio che prendiamo in prestito da coloro che abbiamo scelto come modelli, ma un'intera serie di comportamenti, atteggiamenti, conoscenze, pregiudizi, preferenze e così via, e fra tutte queste cose il prestito più gravido di conseguenze, il desiderio, è proprio quello che di solito non viene percepito.

La cultura che possiamo dire veramente nostra non è quella in cui siamo nati, è la cultura della quale imitiamo i modelli nell'età in cui la nostra capacità di assimilazione mimetica è più grande. Se i bambini non avessero il desiderio

mimetico, se non scegliessero per forza di cose come modelli gli esseri umani che li circondano, l'umanità non possiederebbe né linguaggio né cultura. Se il nostro

desiderio non fosse mimetico, non avremmo accesso né all'umano né al divino, ed è fatalmente in quest'ultimo ambito che la nostra incertezza è maggiore, e il nostro bisogno di modelli più intenso.

Il desiderio mimetico è quello che ci permette di sfuggire all'animalità. Esso è responsabile di ciò che vi è in noi di meglio e di peggio, di quanto ci abbassa al di sotto e ci innalza al di sopra degli animali. Le nostre discordie incessanti sono il prezzo che paghiamo per essere liberi.

Visto che la "rivalità mimetica" gioca un ruolo così essenziale nei Vangeli, come mai - si può obiettare - Gesù non ci mette in guardia? In realtà egli lo fa, solo che non ce ne accorgiamo. Ogni volta che i suoi insegnamenti si oppongono alle nostre illusioni, noi preferiamo non ascoltare. Le parole che designano la rivalità mimetica e le sue conseguenze sono il sostantivo "skandalon" e il verbo "skandalizein". Nei Vangeli sinottici Gesù dedica allo scandalo un insegnamento che è rimarchevole sia per la sua ampiezza sia per la sua intensità.

Come il termine ebraico che traduce, «scandalo» significa non uno di quegli ostacoli ordinari che si evitano senza fatica dopo averli urtati una prima volta, bensì un ostacolo paradossale che è quasi impossibile evitare: più lo scandalo ci respinge, infatti, e più ci attira. Lo scandalizzato aumenta il suo impegno nel farsi del male, quanto più si è fatto male in precedenza. Per comprendere questo strano fenomeno, è sufficiente riconoscervi ciò che ho appena descritto, il comportamento dei rivali mimetici che, proibendosi a vicenda l'oggetto conteso, rafforzano sempre più il loro desiderio simmetrico. Nel tentativo di sfuggire a una rivalità inesorabile, ognuno dei due contendenti cerca sistematicamente di farsi strada scartando l'altro, ma

ritorna sempre a scontrarsi con quell'ostacolo affascinante che ormai l'altro rappresenta ai suoi occhi.

Gli scandali non sono che il falso infinito della rivalità mimetica. Sono essi a produrre in quantità crescente l'invidia, la gelosia, l'odio, il risentimento, e tutte le tossine più nocive non solo per gli antagonisti iniziali, ma anche per tutti coloro che si lasciano affascinare dall'intensità dei desideri rivalitari. Con l'aumentare degli scandali, ogni rappresaglia ne richiama una nuova, più violenta della precedente. Se nulla interviene a fermarla, la spirale porta necessariamente alle vendette a catena, fusione perfetta di mimetismo e violenza.

Il verbo greco "skandalizein" deriva da un altro verbo, che significa «zoppicare». A che cosa somiglia uno zoppo? A un individuo che segue come la propria ombra un invisibile ostacolo su cui non cessa mai d'inciampare. «Guai all'uomo per colpa del quale avviene lo scandalo!» (7). Gesù riserva il suo avvertimento più solenne agli adulti che trascinano i bambini dentro il cerchio infernale dello scandalo. Più l'imitazione è fiduciosa e innocente, più è facile per essa farsi scandalizzare, e tanto maggiore è la colpa di chi ne abusa.

Gli scandali sono così temibili che, pur di metterci in guardia contro di essi, Gesù ricorre a uno stile iperbolico a lui non consueto: «Se la tua mano o il tuo piede ti è motivo di scandalo, taglialo e gettalo via da te... E se il tuo occhio ti è motivo di scandalo, cavalo e gettalo via da te...» (Matteo, 18, 89).

I freudiani danno un'interpretazione puramente sintomatica della parola «scandalo». Un pregiudizio ostile impedisce loro di riconoscere in tale idea la definizione autentica di ciò che chiamano «compulsione a ripetere».

Per rendere la Bibbia psicoanaliticamente corretta i traduttori recenti, apparentemente più intimiditi da Freud che dallo Spirito Santo, si sforzano di eliminare tutti i termini censurati dal dogmatismo contemporaneo, e, ad esempio, sostituiscono con sbiaditi eufemismi la mirabile «pietra d'inciampo» delle nostre antiche Bibbie, l'unica traduzione che colga l'aspetto ripetitivo e da «sindrome di dipendenza» degli scandali.

Gesù non si stupirebbe di vedere il suo insegnamento misconosciuto. Egli non si faceva alcuna illusione su come il suo messaggio sarebbe stato accolto. Alla gloria che viene da Dio, invisibile in questo mondo, la grande maggioranza preferisce la gloria che viene dagli uomini, quella che moltiplica gli scandali al suo passaggio. Una simile gloria consiste nel trionfare nelle rivalità mimetiche spesso inscenate dai poteri di questo mondo, militari, politici, economici, sportivi, sessuali, artistici, intellettuali... e perfino religiosi. La frase «E' inevitabile che avvengano scandali» non ha alcun rapporto né con il fato antico né con il determinismo scientifico moderno. Considerati come individui, gli uomini non sono necessariamente votati alle rivalità mimetiche ma, a causa del grande numero di individui che ne sono coinvolti, le comunità non possono evitarle. Non appena il primo scandalo arriva ne genera altri, con il risultato di "crisi mimetiche" che non cessano di estendersi e di aggravarsi.

Capitolo 2

IL CICLO DELLA VIOLENZA MIMETICA

Ancora favorevole a Gesù al momento del suo ingresso a Gerusalemme, la folla improvvisamente gli si rivolta contro e la sua ostilità diventa così contagiosa da coinvolgere gli individui più diversi. Ciò che domina i racconti della Passione, soprattutto nei primi tre Vangeli, è l'uniformità delle reazioni fra coloro che assistono agli avvenimenti, l'onnipotenza del fattore collettivo, vale a dire mimetico.

Nei Vangeli tutto conduce alla Passione, e gli scandali vi giocano un ruolo troppo importante per sfuggire a questa legge di convergenza verso la Crocifissione. Ci dev'essere un rapporto fra queste due forme di mimetismo violento, per quanto esse possano apparire a prima vista estranee l'una all'altra.

L'esempio più spettacolare di contagio mimetico è dato da Pietro. Il suo amore per Gesù è fuori discussione, sincero e profondo. Eppure, non appena è circondato da un ambiente ostile a Gesù, l'apostolo non riesce a non imitarne l'ostilità. Se il primo fra i discepoli, la roccia sulla quale la Chiesa sarebbe stata edificata, soccombe alla pressione collettiva, come pensare che, intorno a Pietro, una più normale umanità possa resistere?

Per annunciare che Pietro lo rinnegherà, Gesù fa esplicito riferimento al ruolo dello scandalo, ossia del

mimetismo conflittuale, nell'esistenza del suo discepolo. I Vangeli mostrano come l'apostolo divenga la marionetta del suo stesso mimetismo, incapace di resistere alle pressioni che lo condizionano in ogni momento.

Coloro che cercano le cause del triplice rinnegamento di Pietro solo nel suo «temperamento» o nella sua «psicologia» sono, a mio avviso, su una falsa strada. Essi non vedono nell'episodio nulla che vada al di là di Pietro come individuo. La loro convinzione è che sia possibile fare un «ritratto» dell'apostolo: gli attribuiscono un «carattere particolarmente suggestionabile», oppure distruggono, mediante altre formule del medesimo tipo, l'esemplarità dell'avvenimento minimizzandone la portata.

Soccombendo al mimetismo che non risparmia nessuno dei testimoni della Passione, Pietro in realtà non è distinguibile dai suoi vicini nel senso individualistico delle nostre spiegazioni psicologiche.

Il ricorso a spiegazioni di questo genere è meno innocente di quanto sembri. Rigettando l'interpretazione mimetica, cercando delle cause puramente individuali per il cedimento di Pietro, ci si sforza di dimostrare, certo inconsciamente, che al suo posto avremmo reagito in modo diverso, che non avremmo osato rinnegare Gesù.

Una versione più antica della stessa manovra è quella che Gesù rimprovera ai Farisei quando li vede innalzare tombe ai profeti uccisi dai loro padri. Le dimostrazioni spettacolari di pietà verso le vittime dei nostri predecessori dissimulano il più delle volte la volontà di giustificarci a spese di questi ultimi: «Se fossimo vissuti al tempo dei nostri padri» si ripetono i Farisei «non saremmo stati loro complici nel versare il sangue dei profeti» (8). I figli ripetono i crimini dei loro padri proprio perché si credono

moralmente superiori a loro. Questa falsa differenza è già l'illusione mimetica dell'individualismo moderno, la resistenza accanita contro una concezione mimetica, ripetitiva, dei rapporti umani. Ed è tale resistenza che, paradossalmente, porta a compimento la ripetizione.

Pilato è a sua volta dominato dal mimetismo. Egli preferirebbe risparmiare Gesù. Se i Vangeli insistono su questa preferenza non è per suggerire che i Romani sono superiori agli Ebrei e dare dei voti buoni o cattivi ai persecutori di Gesù, bensì per sottolineare il paradosso di un potere sovrano che in un certo qual modo si dissolve nella folla pur di non contrastarla, per rendere manifesta una volta di più l'onnipotenza del mimetismo.

Ciò che spinge Pilato a consegnare Gesù è la paura di una sommossa. Egli dà prova - si dice - di «abilità politica». Questo è vero, tuttavia viene da chiedersi perché l'abilità politica quasi sempre consista nel lasciarsi andare al mimetismo collettivo.

Persino i due ladroni crocifissi ai lati di Gesù non fanno eccezione al contagio mimetico universale: anch'essi imitano la folla e urlano seguendo il suo esempio. Gli esseri maggiormente umiliati e annientati si comportano nella stessa maniera dei potenti di questo mondo. Fanno né più né meno quello che fanno tutti. Più siamo crocifissi e più bruciamo dal desiderio di prendere parte alla crocifissione di qualcuno ancor più crocifisso di noi. Sotto il profilo antropologico, insomma, la Croce è il momento in cui i mille conflitti mimetici, i mille scandali, che durante la crisi si scontravano violentemente, si coalizzano contro il solo Gesù. Al mimetismo che divide, frammenta e distrugge le comunità subentra un mimetismo che raduna tutti gli scandalizzati contro un'unica vittima, elevata al rango di

scandalo universale. I Vangeli si sforzano di attirare la nostra attenzione sulla forza prodigiosa di questo fenomeno mimetico ma con scarsi risultati sia presso i cristiani sia presso i loro avversari. E' su questo punto - me ne rendo ormai conto - che la resistenza alle analisi di Raymund Schwager (9) e mie diventa più forte. In "The Joy of Being Wrong" (10) James Alison definisce l'antropologia mimetica come «trascendentale», e tale termine sottolinea la difficoltà che noi tutti abbiamo a percepire ciò che invece è già rivelato nei Vangeli.

Bisogna forse rifiutare questa antropologia mimetica in nome di una certa teologia? Bisogna forse vedere nella coalizione contro Gesù l'opera di Dio Padre che, al pari delle divinità dell'"Iliade", avrebbe mobilitato gli uomini contro suo Figlio per ottenere da lui la soddisfazione che costoro non potevano dare? Un'interpretazione del genere è contraria allo spirito e alla lettera dei Vangeli.

Non vi è nulla nei Vangeli che possa suggerire che Dio sia la causa della coalizione contro Gesù. Il mimetismo è sufficiente. Responsabili della Passione sono gli uomini stessi, incapaci di resistere al contagio violento che li coinvolge tutti quando un fenomeno di frenesia mimetica si trova alla loro portata, o piuttosto quando sono loro a essere alla portata di questo fenomeno. Non è necessario ricorrere al soprannaturale per spiegare questo. La trasformazione del "tutti contro tutti" che disgrega le comunità nel "tutti contro uno" che le ricompone e riunifica non si limita al solo caso di Gesù. Ne vedremo presto altri esempi.

Per comprendere come e perché il mimetismo che frammenta e divide le comunità si trasformi a un tratto in un mimetismo che le ricompone e riunisce contro un'unica

vittima, bisogna esaminare il modo in cui i conflitti mimetici si evolvono. Oltrepassata una certa soglia di frustrazione, gli antagonisti non si accontentano più di ciò che costituiva l'oggetto della loro contesa. Reciprocamente esasperati dallo scandalo, dall'ostacolo vivente che ciascuno ormai rappresenta agli occhi dell'altro, i "doppi" mimetici dimenticano l'oggetto del loro litigio, e si scagliano con rabbia l'uno contro l'altro. Ciascuno ormai si accanisce contro il suo rivale mimetico.

Anziché annullare la reciprocità dei rapporti umani, questo tipo di rivalità la rende più perfetta che mai, beninteso nel senso delle rappresaglie, non degli scambi pacifici. Più gli antagonisti desiderano differenziarsi e più diventano identici. E' nell'odio dell'identico che l'identità raggiunge il suo compimento. Nella mitologia, i gemelli o i fratelli nemici, come Romolo e Remo, incarnano questo momento parossistico, da me definito come conflitto tra "doppi". Mentre all'inizio gli antagonisti occupano posizioni fisse all'interno di conflitti resi stabili dall'accanimento delle due parti, successivamente avviene che, a mano a mano che lo scontro si esaspera, il gioco degli scandali trasforma in misura crescente questi antagonisti in una "folla" di esseri intercambiabili. All'interno di questa massa omogenea gli impulsi mimetici non incontrano più alcun ostacolo e si espandono a grandissima velocità, evoluzione che favorisce i voltafaccia più strani, le configurazioni più imprevedibili.

Gli scandali appaiono a prima vista immutabili, rigidamente fissati sui medesimi antagonisti che un odio reciproco separa per sempre ma, negli stadi più avanzati del processo, si verificano delle sostituzioni, degli scambi di avversario. Gli scandali diventano «opportunisti», e si

lasciano attirare con facilità da quello scandalo la cui forza di attrazione mimetica è superiore alla loro. Gli scandali si allontanano, insomma, dal loro avversario iniziale, da cui sembravano inseparabili, per seguire lo scandalo dei loro vicini. Ciò che determina la forza di attrazione degli scandali è il numero e il prestigio di coloro che ne vengono contagiati. I piccoli scandali hanno la tendenza a fondersi in quelli più grandi e, a loro volta, i più grandi arrivano a contaminarsi a vicenda, sinché i più forti non assorbono quelli più deboli. Vi è una concorrenza mimetica fra gli scandali, che prosegue fino al momento in cui lo scandalo più polarizzatore non rimane a dominare la scena. E' in tale momento che tutta la comunità si mobilita contro un solo individuo. Nella Passione questo individuo è Gesù. Ciò spiega perché Gesù ricorra alla terminologia dello scandalo per indicare se stesso in quanto vittima della collettività, e per indicare tutti coloro che si polarizzano contro di lui. Egli esclama: «Beato chi non si scandalizza di me» (11). Ci sarà, nel corso di tutta la storia cristiana, la tendenza da parte degli stessi cristiani a fare di Gesù uno scandalo di ricambio, la tendenza a perdersi e confondersi nella folla dei suoi persecutori. Non per niente, secondo san Paolo, la Croce è lo scandalo per eccellenza (12). Si può osservare come il simbolismo della Croce tradizionale, l'incrociarsi delle sue due braccia, sembri rendere visibile la contraddizione interna propria allo scandalo.

Nemmeno i discepoli fanno eccezione alla legge comune. Quando Gesù diviene lo scandalo universale tutti loro, in misura diversa, vengono influenzati dall'ostilità generale. Per questo motivo, poco prima della Passione, Gesù rivolge agli apostoli, con la terminologia dello scandalo, un avvertimento speciale che preannuncia il loro

cedimento imminente, e che vuole forse addolcire i rimorsi di quando capiranno la viltà del loro comportamento mimetico, a livello individuale come collettivo: «"Voi tutti vi scandalizzerete per causa mia"» (13).

Questa frase non significa semplicemente che i discepoli saranno turbati e afflitti a causa della Passione. Allorché Gesù dice qualcosa che sembra banale, bisogna diffidare. Qui come altrove dobbiamo dare al termine «scandalo» il suo significato più forte, che è quello mimetico. Gesù avverte i suoi discepoli che tutti loro soccomberanno, in misura maggiore o minore, al contagio che si impadronisce della folla, che tutti in qualche maniera parteciperanno alla Passione "stando dalla parte dei persecutori".

Gli scandali che avvengono fra gli individui sono i piccoli rigagnoli che confluendo tra loro arrivano a formare i grandi fiumi della violenza collettiva. Si può allora parlare di uno stato di "frenesia mimetica" che concentra in un unico insieme, contro la medesima vittima, tutti gli scandali prima indipendenti gli uni dagli altri. Come uno sciame d'api attorno alla propria regina, gli scandali si addensano tutti contro la vittima prescelta, circondandola completamente.

La forza che salda gli scandali gli uni con gli altri è l'intensificarsi del mimetismo. Il termine «scandalo» dà l'impressione di essere applicabile a cose assai differenti tra loro, ma in realtà si tratta sempre di momenti diversi di un unico processo mimetico, o di questo processo visto nel suo insieme. Più gli scandali individuali diventano soffocanti, più la voglia di liberarsene scaricandoli su qualche grande scandalo si impadronisce degli scandalizzati. Lo si vede benissimo nelle cosiddette passioni politiche, o nella

frenesia scandalistica che domina il mondo globalizzato dei nostri giorni. Non appena uno

scandalo particolarmente seducente passa alla loro portata, gli scandalizzati non resistono alla tentazione di «approfittarne» gravitandovi attorno. Il condensarsi di tutti gli scandali, prima separati, in un unico scandalo è la fase parossistica di un processo che inizia con il desiderio mimetico e le sue rivalità. Con il loro moltiplicarsi gli scandali provocano una crisi mimetica, la violenza di "tutti contro tutti", che finirebbe per annientare la comunità se, nella sua conclusione, non si trasformasse spontaneamente, automaticamente, in un "tutti contro uno", che permette al gruppo di ritrovare la propria unità.

La vittima di uno stato di frenesia mimetica è selezionata dallo stesso processo mimetico, e "sostituisce" tutte le altre vittime che la folla avrebbe potuto scegliere qualora le cose fossero andate diversamente. Le sostituzioni hanno luogo in forma spontanea e invisibile, e con il favore dello strepito e del furore dilaganti. (Nel caso di Gesù tuttavia, come avrò ancora modo di dire, intervengono anche altri fattori che impediscono di vedere in lui una vittima casuale nel senso in cui lo è la maggior parte delle vittime dello stesso tipo). Pilato è un amministratore abbastanza esperto per comprendere il ruolo delle sostituzioni nella causa che gli si chiede di dirimere. A loro volta i Vangeli condividono questa comprensione, e ce ne rendono partecipi nel famoso episodio di Barabba.

La preoccupazione romana per la legalità suggerisce a Pilato di non consegnare Gesù, in altre parole di non cedere alla folla. Ma Pilato comprende altrettanto bene che questa folla non si calmerà senza una vittima, ed è per questo che

le offre uno scambio, proponendole di far morire Barabba al posto di Gesù. Dal punto di vista di Pilato, Barabba presenta il vantaggio di essere già legalmente condannato. La sua esecuzione non costituirebbe dunque alcuno strappo alla legalità. L'assillo principale di Pilato non è di impedire la morte di un innocente, bensì di limitare per quanto è possibile i disordini che potrebbero nuocere alla sua reputazione di amministratore presso le alte sfere imperiali. Il rifiuto di Barabba da parte della folla non significa affatto che i Vangeli accusino l'intero popolo ebraico di provare per Gesù un odio implacabile. Per lungo tempo favorevole a Gesù e in un secondo momento esitante, la folla dimostra un'ostilità risoluta nei suoi confronti solamente durante gli eventi parossistici della Passione, e questa volubilità è il tratto caratteristico delle folle mimetiche. Una volta però che l'unanimità è stata raggiunta, la folla si accanisce contro la vittima che è emersa dal processo, e si rifiuta di cambiarla. L'ora delle sostituzioni è passata, ed è scoccata quella della violenza unanime. Pilato lo capisce, e non appena vede che la folla rifiuta Barabba, consegna Gesù.

Riconoscere ciò che vi è di tipico, persino di banale, nella Crocifissione permette di comprendere uno dei temi della predicazione di Gesù, la "somiglianza" fra la propria morte e le persecuzioni di numerosi profeti prima di lui.

Ancora ai nostri giorni molta gente pensa che i Vangeli confrontino la morte di Gesù con quella dei profeti allo scopo preciso di stigmatizzare il solo popolo ebraico, ed è, beninteso, quanto già credeva l'antisemitismo medioevale, che, come tutto l'antisemitismo cristiano, si fondava sull'incapacità di comprendere la vera natura e l'esemplarità infinita della Passione. Tuttavia mille anni fa,

in un'epoca in cui l'influenza cristiana non aveva ancora pervaso profondamente il nostro mondo, un errore del genere era più scusabile di oggi. L'interpretazione antisemitica misconosce le reali intenzioni dei Vangeli. E' palesemente il mimetismo, non l'appartenenza etnica o religiosa, a spiegare l'odio delle folle contro personalità eccezionali come Gesù e tutti i profeti. I Vangeli suggeriscono che esiste in ogni comunità, e non solo presso gli Ebrei, un processo mimetico di espulsione, di cui i profeti sono le vittime preferenziali, un po' come tutti gli esseri "eccezionali", gli individui che per le più svariate ragioni non sono simili agli altri. Possono diventare vittime di questo processo gli zoppi, gli infermi, le persone svantaggiate o handicappate, gli individui mentalmente ritardati, ma anche le personalità di grande carisma religioso come Gesù e i profeti ebraici, oppure, ai nostri giorni, i grandi artisti o i grandi pensatori. Tutti i popoli hanno la tendenza a espellere, con un pretesto o con l'altro, chiunque vada al di là della loro nozione di ciò che è normale e accettabile.

Se si confronta la Passione con i racconti delle violenze subite dai profeti, si può constatare che in entrambi i casi si tratta effettivamente di violenze collettive o ispirate dalla collettività. La "sommiglianza" segnalata da Gesù è perfettamente reale, e vedremo presto che non si limita alle violenze descritte nella Bibbia. Vittime dello stesso tipo sono presenti nei miti. Bisogna dunque interpretare in maniera del tutto concreta la frase di Gesù riguardo all'analogia tra la sua morte e quella dei profeti, e per confermare l'interpretazione realistica da me proposta occorre confrontare la Passione non solo con le violenze che subiscono i profeti ebrei nell'Antico Testamento, ma

anche, all'interno degli stessi testi evangelici, con l'esecuzione capitale di colui che i Vangeli considerano come «l'ultimo dei profeti», Giovanni Battista.

Se Giovanni Battista è un profeta, allora la sua morte violenta, per «verificare» l'insegnamento di Gesù, dev'essere "somigliante" alla morte violenta di questi: in essa bisognerebbe trovare la frenesia mimetica e le altre caratteristiche essenziali della Passione. E in effetti è ciò che si può constatare. Si può osservare senza difficoltà come tali elementi si trovino nei due Vangeli che raccontano la morte di Giovanni Battista, quelli più antichi, Marco e Matteo.

Esattamente come nella Crocifissione, l'assassinio di Giovanni Battista non è direttamente collettivo, ma ispirato dalla collettività. In entrambi i casi troviamo un detentore del potere a cui è lasciata la sola facoltà di emettere una sentenza di morte, e che alla fine la emette, a dispetto del suo desiderio personale di risparmiare la vittima: Pilato da un lato, Erode dall'altro. In tutti e due i casi è per ragioni mimetiche, per non contrastare una folla violenta, che il capo politico rinuncia al proprio desiderio e comanda l'esecuzione della vittima. Come Pilato non osa opporsi alla folla che reclama la Crocifissione, così Erode non osa opporsi ai suoi invitati che reclamano la testa di Giovanni.

In entrambi i casi tutto nasce da una crisi mimetica. Nella vicenda del profeta si tratta della crisi provocata dal matrimonio di Erode con Erodiade. Giovanni rimprovera a Erode l'illegalità del suo matrimonio con la moglie di suo fratello; Erodiade desidera vendicarsi, senonché Erode protegge Giovanni Battista. Per forzargli la mano, la donna aizza contro il suo nemico la folla di invitati al grande banchetto in occasione del compleanno del marito. Allo

scopo di infiammare il mimetismo del gruppo e di trasformarlo in un'orda sanguinaria, Erodiade ricorre all'arte che i Greci consideravano la più mimetica fra tutte, la più adatta a coalizzare contro la vittima i partecipanti a un sacrificio: la danza. Erodiade fa danzare la propria figlia e, su richiesta della ragazza istruita dalla madre, gli invitati richiedono all'unanimità la testa di Giovanni.

Le somiglianze fra questo racconto e la Passione sono rimarchevoli, e non sono riconducibili a una qualche forma di plagio. I due testi non sono dei «doppioni» l'uno dell'altro. I loro dettagli sono completamente differenti. E' il loro mimetismo interno a renderli somiglianti, e a venir rappresentato in un caso e nell'altro in modo potente e originale.

Sul piano antropologico quindi la Passione, più che unica, è tipica, e illustra il tema principale dell'antropologia evangelica: il meccanismo vittimario che pacifica le comunità umane ristabilendone l'ordine, almeno in via provvisoria.

Ciò che scopriamo nei Vangeli, sia nella morte di Giovanni Battista sia in quella di Gesù, è un processo ciclico di disordine e ristabilimento dell'ordine che giunge al culmine e al compimento in un meccanismo di unanimità vittimaria. Ricorro al termine «meccanismo» per indicare il carattere automatico del processo e dei suoi risultati, così come l'incomprensione e perfino l'inconsapevolezza dei partecipanti.

Tale meccanismo è ugualmente riscontrabile in alcuni testi biblici. I più interessanti, per quanto concerne il processo vittimario, sono quelli che i Vangeli stessi avvicinano alla vita e alla morte di Gesù, i testi che ci

narrano la vita e la morte del personaggio chiamato il Servo di Yahweh o il Servo sofferente.

Il Servo è un grande profeta di cui si parla nella sezione del libro di Isaia che comincia con il capitolo 40, generalmente attribuita a un autore indipendente, il Secondo Isaia o Deutero-Isaia. I brani che ricordano la vita e la morte di questo profeta sono sufficientemente distinti dagli altri per poter essere raggruppati in quattro sequenze separate che fanno pensare a quattro grandi componimenti poetici, i canti del Servo di Yahweh.

L'esordio del capitolo 40, il primo capitolo del Secondo Isaia, non fa parte di questi canti ma mi sembra che, sotto certi aspetti, vi debba essere collegato:

Voce di colui che grida nel deserto:

«Preparate la strada a Yahweh.
Spianate attraverso la steppa
un cammino per il nostro Dio.
Ogni valle venga colmata,
ogni montagna e collina abbassata,
ogni precipizio si trasformi in pianura
e ogni scoscendimento divenga pianeggiante;
allora la gloria di Yahweh si rivelerà
e ogni uomo vedrà che è Yahweh
che ha parlato».
(Isaia, 40, 3-5) (14).

In questo livellamento, in questo appiattimento universale alcuni esegeti moderni vedono un'allusione alla costruzione di una strada per Ciro, il re di Persia che ha permesso agli Ebrei di far ritorno a Gerusalemme. Spiegazione ragionevole, certo, eppure un po'... piatta. Il

testo parla sì di appiattimento, questo è chiaro, ma in modo tutt'altro che piatto, e ne fa anzi una cosa talmente grandiosa che limitarne il significato alla costruzione di una strada, sia pure importantissima e destinata al più grande dei re, mi sembra un'interpretazione alquanto misera e angusta.

Uno dei temi del Secondo Isaia è la fine dell'esilio babilonese, a cui il famoso editto di Ciro aveva posto felicemente termine. Ma vi sono altri temi che si intrecciano con quello del ritorno, in particolare quelli del Servo di Yahweh che ho appena menzionato.

Più che a lavori intrapresi con uno scopo determinato, il testo da me citato fa pensare a un'erosione geologica, e ritengo sia il caso di riconoscervi una rappresentazione, in termini metaforici, di quelle crisi mimetiche il cui tratto essenziale, come sappiamo, è la perdita delle differenze, la trasformazione degli individui in "doppi" che con i loro interminabili scontri distruggono la compagine della cultura. Il nostro testo assimila questo processo all'abbassamento delle montagne e al colmarsi delle vallate in un territorio montuoso. Come le rocce si trasformano in sabbia, allo stesso modo il popolo si trasforma in una massa amorfa, la quale è incapace di porgere ascolto alla «voce che grida nel deserto», ed è sempre pronta in compenso ad abbassare ciò che è più elevato e a insabbiare ciò che è più profondo, così da restare alla superficie di tutte le cose, così da allontanare da sé la verità e la grandezza. Per inquietante che sia questo appiattimento delle differenze, questa immensa vittoria della superficialità e dell'uniformità, il profeta si augura un fatto del genere, a causa della formidabile contropartita che esso prepara, un'epifania decisiva di Yahweh:

... allora la gloria di Yahweh si rivelerà
e ogni uomo vedrà
che è Yahweh che ha parlato.

Tale epifania viene qui profetizzata a chiare lettere. Essa si realizza, in modo eloquente, dodici capitoli dopo, nell'assassinio collettivo che mette fine alla crisi, l'assassinio del Servo sofferente. A dispetto della sua bontà e del suo amore per gli uomini, il Servo non è amato dai suoi fratelli e, nel quarto e ultimo canto, per mano di una folla isterica radunatasi contro di lui, cade vittima di un vero e proprio linciaggio.

Penso che per comprendere bene il Secondo Isaia sia necessario riconoscere nel suo testo un'unica arcata, che inizia con l'appiattimento e l'indifferenziazione violenta del capitolo 40, e si chiude ai capitoli 52 e 53, con il racconto della morte violenta del Servo. Questa arcata non fa che collegare la descrizione della crisi mimetica alla sua principale conseguenza, il linciaggio del Servo sofferente, una morte che è l'equivalente della Passione nei Vangeli, l'assassinio collettivo del grande profeta rifiutato dal suo popolo. Esattamente come nei Vangeli, l'uccisione collettiva del profeta e la rivelazione di Yahweh formano un unico avvenimento.

Una volta che afferriamo la struttura della crisi e del linciaggio collettivo descritti nel Secondo Isaia, comprendiamo anche che questi momenti, proprio come la vita e la morte di Gesù nei Vangeli, formano nel loro insieme ciò che possiamo chiamare un "ciclo mimetico". La proliferazione iniziale degli scandali conduce presto o tardi a una crisi acuta, nel cui parossismo la violenza di tutti si abbatte su un'unica vittima, quella che viene infine

selezionata dall'intera comunità. Questo avvenimento ristabilisce l'ordine antico, o ne stabilisce uno nuovo, destinato anch'esso un giorno o l'altro a entrare in crisi, e così via.

Come in tutti i cicli mimetici, l'insieme di questi momenti è un'epifania divina, una manifestazione di Yahweh: il ciclo mimetico viene infatti rappresentato nel Secondo Isaia con tutto lo splendore caratteristico dei grandi testi profetici. E come avviene in tutti i cicli mimetici, anche questo assomiglia, nel suo dinamismo e nella sua struttura fondamentale, a quelli che l'hanno preceduto e lo seguiranno, anche se nello stesso tempo vi sono, come è ovvio, elementi di ogni tipo, ad esso peculiari, che non è il caso di enumerare. La prova che, agli occhi dei quattro evangelisti, questa sequenza è esattamente la stessa della vita e della morte di Cristo, sta nella descrizione, presente in tutti e quattro i Vangeli, della crisi mimetica con le parole del Secondo Isaia che ho appena citato, descrizione che è il nucleo essenziale della profezia di Giovanni Battista riguardo a Gesù. Ricordare agli uomini questo capitolo di Isaia, far tornare loro in mente la sua descrizione della crisi con il relativo annuncio di un'epifania divina, equivale a una profezia su Gesù, equivale ad annunciare che la sua vita e la sua morte saranno "simili" alla vita e alla morte del profeta di allora; significa fare allusione a ciò che io chiamo un nuovo ciclo mimetico, una nuova esplosione di disordine che sarà coronata dalla violenza unanime del "tutti contro uno" mimetico.

Giovanni Battista si identifica con «la voce che grida nel deserto» e il suo annuncio profetico si condensa tutto nella citazione del capitolo 40 di Isaia. Quanto egli intende

profetizzare si potrebbe così riassumere: «Noi ci troviamo, una volta di più, in una grave crisi, una crisi a cui porrà termine soltanto l'uccisione collettiva di un nuovo inviato di Dio, Gesù. Questa morte violenta sarà, per Yahweh, l'occasione di una nuova, suprema rivelazione».

Capitolo 3

SATANA

Per avere una conferma della presenza nei Vangeli di ciò che io chiamo «ciclo mimetico», dobbiamo prendere in esame una nozione, o piuttosto un personaggio assai disprezzato ai nostri giorni dagli stessi cristiani. I Vangeli sinottici lo chiamano spesso con il suo nome ebraico, Satana, mentre il Vangelo di Giovanni lo indica perlopiù come il diavolo, secondo il suo nome greco. Ai tempi in cui, sotto l'influenza del teologo tedesco Rudolf Bultmann, tutti i teologi "à la page" «demitizzavano» con grande determinazione le Sacre Scritture, essi non facevano al Principe di questo mondo nemmeno l'onore di inserirlo nel loro programma. A dispetto del suo considerevole ruolo nei Vangeli, il cristianesimo moderno non tiene molto conto di Satana, ma se esaminiamo alla luce delle nostre analisi le proposizioni evangeliche a lui relative, possiamo accorgerci che esse non meritano l'oblio in cui sono cadute. Come Gesù, anche Satana cerca di farsi imitare, tuttavia non nella stessa maniera, né per le stesse ragioni. Egli vuole in primo luogo sedurre. Il Satana seduttore è il solo di cui il mondo moderno si degna un poco di ricordarsi, ovviamente per scherzarci sopra.

Anche Satana si propone come modello dei nostri desideri, un modello palesemente più facile da imitare di

Cristo, visto che ci consiglia di lasciarci andare a tutte le nostre inclinazioni, al disprezzo della morale e dei suoi divieti. Se diamo ascolto a questo professore così moderno e amabile, ci sentiamo in un primo momento «liberati», ma è un'impressione destinata a durare poco, poiché tutto ciò che protegge dal mimetismo conflittuale viene rapidamente fatto sparire non appena seguiamo Satana. Anziché avvisarci delle trappole poste sul nostro cammino, Satana fa in modo che noi vi cadiamo dentro, nel momento stesso in cui plaude all'idea che i divieti «non servano a nulla» e la loro trasgressione non comporti alcun rischio.

La strada su cui egli ci mette è larga e agevole, è la strada maestra che conduce alle crisi mimetiche, ed ecco infatti che all'improvviso, fra noi e l'oggetto del nostro desiderio, sorge un ostacolo inatteso e, mistero supremo, proprio quando noi crediamo da un pezzo di esserci lasciati Satana alle spalle, è lui o uno dei suoi scherani a sbarrarci il cammino.

E' la prima delle innumerevoli metamorfosi proprie di Satana: il "seduttore" degli esordi si trasforma rapidamente in un duro "avversario", in un ostacolo più grave di tutti i divieti non ancora violati. Il segreto di questa incresciosa metamorfosi è facile da scoprire. Il secondo Satana è la trasformazione del modello mimetico in ostacolo e in rivale, è la genesi degli scandali.

Il nostro modello si oppone al nostro desiderio perché lui per primo desidera ciò che ci spinge a desiderare. Una volta varcata la soglia della trasgressione, ci si imbatte in un ostacolo più coriaceo di qualunque divieto, un ostacolo inizialmente reso invisibile dalla stessa protezione che i divieti fornivano finché erano rispettati.

Non sono semplicemente io ad assimilare Satana agli scandali, è Gesù stesso a farlo in una veemente apostrofe a Pietro: «Stai lontano da me, Satana! Tu mi sei di scandalo...» (15).

Pietro si attira questo severo rimprovero perché reagisce negativamente al primo annuncio della Passione. Deluso da quella che lui interpreta come una rassegnazione eccessiva da parte del suo maestro, egli si sforza di trasmettergli il proprio desiderio, la propria ambizione mondana. Pietro insomma invita Gesù a prendere lui stesso come modello del suo desiderio. Se Gesù si distogliesse dal Padre per seguire Pietro, entrambi cadrebbero ben presto nella rivalità mimetica, e l'avventura del Regno di Dio finirebbe in derisori contrasti.

Pietro diventa qui il seminatore di scandali, il Satana che allontana gli uomini da Dio a vantaggio dei modelli rivalitari. Satana prima semina gli scandali, e poi raccoglie la tempesta delle crisi mimetiche. Quale migliore occasione per lui di mostrare ciò di cui è capace? Le grandi crisi collettive ci conducono al vero mistero di Satana, al suo potere più sorprendente, quello di espellere se stesso riportando l'ordine nelle comunità umane.

Il testo essenziale riguardo all'espulsione di Satana ad opera dello stesso Satana è la risposta di Gesù a coloro che lo accusano di scacciare Satana per mezzo di Beelzebul, il principe dei demoni:

«Come può Satana scacciare Satana? Se un regno è diviso in se stesso, quel regno non può durare. E se una casa è divisa in se stessa, quella casa non può reggersi. Se dunque Satana va contro se stesso ed è diviso, non può resistere, ma sta per finire». (Marco, 3, 23-26)

Accusare un esorcista rivale di cacciare i demoni con l'aiuto di Satana doveva essere un'accusa comune a quel tempo, che molti ripetevano macchinalmente. Gesù vuol far riflettere sulle sue implicazioni. Se è vero che Satana scaccia Satana, in che modo riesce a farlo? come gli è possibile un simile "tour de force"? Ben lungi dal negare la realtà dell'autoespulsione satanica, questo testo l'afferma. La prova che Satana possiede tale potere è l'affermazione, sovente ripetuta, che egli è prossimo alla fine. L'imminente caduta di Satana,

profetizzata da Cristo, fa tutt'uno con la fine del suo potere di autoespulsione.

Sia in Matteo sia in Marco, anziché indicare il secondo Satana con un pronome, dicendo: «Come può Satana scacciare se stesso?», Gesù ripete con enfasi il nome: «"Come può Satana scacciare Satana?"». La proposizione interrogativa di Marco diventa in Matteo una proposizione condizionale, che però non modifica la formula: «... se Satana scaccia Satana...» (16).

La ripetizione del nome rende la frase più eloquente di quanto non sarebbe con l'uso di un pronome, ma non è il gusto del bello stile a ispirarla, è il desiderio di sottolineare il paradosso fondamentale di Satana, quello di essere un principio di ordine non meno che di disordine.

Il Satana espulso è la forza che istiga ed esaspera le rivalità mimetiche fino al punto di trasformare la comunità in un crogiolo di scandali. Il Satana che espelle è questo stesso crogiolo allorché raggiunge un punto di incandescenza sufficiente per scatenare il meccanismo vittimario. Allo scopo di impedire la distruzione del proprio regno, Satana fa del suo stesso disordine, giunto alla fase di parossismo, il mezzo per espellere se medesimo.

E' tale straordinario potere a fare di Satana il Principe di questo mondo. Se egli non fosse in grado di proteggere il suo dominio dalle opere che minacciano di annientarlo, e che sono essenzialmente le sue, non meriterebbe il titolo di Principe che i Vangeli non gli conferiscono alla leggera. Se fosse un semplice distruttore, Satana avrebbe perso il suo dominio da un pezzo. Per comprendere ciò che fa di lui il signore di tutti i regni di questo mondo, bisogna prendere alla lettera quanto afferma Gesù, ossia che il disordine espelle il disordine, in altre parole che Satana scaccia realmente Satana. Grazie a questa prodezza tutt'altro che banale il Principe di questo mondo ha saputo rendersi indispensabile, mantenendo un enorme potere.

Come comprendere una simile teoria? Ritorniamo al momento in cui la comunità divisa, al culmine del processo mimetico, ritrova la propria unità a spese di un'unica vittima, che diventa lo scandalo supremo dal momento che tutti, per contagio mimetico, la credono colpevole.

Satana è il mimetismo che persuade la comunità intera, unanime, che tale colpevolezza è reale, e deve a quest'arte di persuasione uno dei suoi nomi più antichi e tradizionali. Egli è nel Libro di Giobbe l'"accusatore" del protagonista, davanti a Dio e più ancora davanti al popolo. Trasformando una comunità differenziata in una folla isterica, Satana fa nascere i miti; egli è il sistema accusatorio implacabile che deriva dal mimetismo esasperato dagli scandali. Una volta che la povera vittima è completamente isolata e priva di difensori, niente la può salvare dalla folla scatenata. Tutti possono accanirsi contro di lei senza timore della minima rappresaglia.

La vittima unica sembra essere ben poca cosa rispetto a tutte le tensioni violente che convergono su di lei, ma in un

simile momento la comunità non aspira ad altro che alla sua distruzione. Tale vittima effettivamente prende il posto di tutti coloro che fino a un attimo prima erano divisi da mille scandali, e che adesso si riuniscono unanimi contro un solo bersaglio.

Dato che ormai nessuno nel gruppo ha un nemico diverso dalla vittima designata, una volta che questa è cacciata, espulsa, annientata, la folla si ritrova priva di conflitti, senza più nemici: non ne restava che uno e di quell'uno ci si è liberati. Perlomeno in via provvisoria, la comunità non prova più né odio né risentimento verso chicchessia, si sente "purificata" da ogni sua tensione, da ogni sua divisione e frammentazione.

I persecutori non sanno che la loro concordia improvvisa, al pari della loro precedente discordia, è opera del mimetismo. Essi credono di aver a che fare con un essere pericoloso e malefico, da cui bisogna liberare la comunità. Nulla è più sincero del loro odio.

Il "tutti contro uno" mimetico o "meccanismo vittimario" ha dunque la proprietà stupefacente e spettacolare, ma logicamente spiegabile, di riportare la calma all'interno di una comunità talmente sconvolta, fino a un istante prima, che nulla sembrava in grado di placarla.

Comprendere che questo meccanismo è la realtà propria di Satana significa riconoscere che la formula di Gesù «Satana scaccia Satana» ha un senso preciso, spiegabile razionalmente. Essa definisce il potere del meccanismo vittimario, quello a cui il sommo sacerdote Caifa si riferisce quando dice: «... è meglio che muoia un solo uomo per il popolo, e non perisca la nazione intera» (17).

I quattro resoconti della Crocifissione ci mostrano dunque lo svolgersi del meccanismo vittimario e la loro

sequenza, come ho già detto, assomiglia ai numerosi fenomeni analoghi di cui Satana è il regista.

La prova che la Croce e il meccanismo di Satana coincidono ci viene suggerita da Gesù stesso, quando dice a coloro che lo arrestano: «... "questa è la vostra ora, è l'impero delle tenebre"» (18), il che equivale a dire: «"L'ora di Satana è giunta"». Non bisogna vedere in questa frase una formula retorica, un modo pittoresco di esprimere il carattere biasimevole di ciò che gli uomini stanno per fare a Gesù. Come tutte le altre frasi evangeliche riguardanti Satana, essa ha un significato preciso, quasi «tecnico», e indica nella Crocifissione un meccanismo vittimario.

La Crocifissione è una di queste ore in cui Satana ristabilisce e rafforza il suo potere sugli uomini. Il passaggio dal «tutti contro tutti» al «tutti contro uno mimetico» permette al Principe di questo mondo di prevenire la distruzione totale del proprio regno, placando la collera della folla e ripristinando la tranquillità indispensabile alla sopravvivenza di qualunque comunità umana. Satana ha dunque in ogni momento il potere di ristabilire nel mondo l'ordine quanto basta a impedirne la distruzione totale, senza per questo privarsi troppo a lungo del suo passatempo favorito, quello di seminare il disordine, la violenza e l'infelicità fra i suoi sudditi.

La morte di Gesù sventa il piano satanico, e ne vedremo presto il motivo, ma nell'immediato essa ottiene gli effetti che il suo nemico voleva. Nei Vangeli possiamo constatare come tale morte abbia sulla folla quell'effetto pacificatore che Pilato, non meno di Satana, si aspettava da essa. Ciò è importante dal punto di vista della "pax romana" di cui Pilato è il guardiano: il governatore temeva una rivolta e, grazie alla Crocifissione, la rivolta non si verifica.

Il supplizio trasforma la folla minacciosa nel pubblico del teatro antico o del cinema moderno, affascinato dal sanguinoso spettacolo al quale assiste, come avviene appunto ai nostri contemporanei con gli orrori di Hollywood. Una volta che si sono saziati della violenza reale o immaginaria che Aristotele definisce "catartica", tutti gli spettatori rientrano tranquillamente a casa per dormire il sonno del giusto.

La parola "catarsi" designa in primo luogo la «purificazione» assicurata dal sangue versato nei sacrifici rituali. Questi sacrifici, come vedremo subito, sono la ripetizione deliberata del processo collettivo descritto nella Passione, ossia del meccanismo proprio di Satana, ed è infatti sull'esorcismo che verte la discussione che dà a Gesù l'opportunità di porre la domanda sull'espulsione satanica di Satana.

I Vangeli ci mostrano che le comunità umane sono soggette a disordini ciclici, superabili grazie a fenomeni di folla "unanime" qualora vengano soddisfatte determinate condizioni. Tale soluzione si fonda sul desiderio mimetico e sugli scandali che turbano costantemente le comunità.

Il ciclo mimetico inizia con il desiderio e le rivalità, prosegue con la moltiplicazione degli scandali e la crisi mimetica, e si risolve alla fine nel meccanismo vittimario, che rappresenta la risposta alla domanda di Gesù: «Come può Satana scacciare Satana?».

Certe leggende medioevali e certe storie tradizionali contengono qualche eco della concezione evangelica di Satana. Vi si racconta di un uomo di mondo generoso, cortese, sempre pronto a colmare di benefici in cambio - si direbbe - di molto poco. La sua unica richiesta è che una sola anima gli sia riservata. Si tratta talvolta della figlia del

re, ma spesso la cosa per lui non ha grande importanza, il primo venuto gli va altrettanto bene della più bella fra le principesse.

L'esigenza sembra modesta, quasi trascurabile in confronto ai benefici promessi, ma il misterioso gentiluomo non vi può rinunciare, e se essa non è soddisfatta, tutti i doni del generoso benefattore, e lui stesso, svaniscono in un istante. Il personaggio non è altri che Satana, ovviamente, e per metterlo in fuga è sufficiente non cedere al suo ricatto. Vi è in queste storie un'allusione abbastanza chiara all'onnipotenza del meccanismo vittimario nelle società pagane, nonché alla sua perpetuazione sotto forme velate, e sovente attenuate, nelle società cristiane.

Si può riconoscere in tutto questo un'antropologia basata sul desiderio mimetico, sulle crisi che ne risultano e sui fenomeni di folla che vi pongono fine avviando un nuovo ciclo mimetico. Questa antropologia si ritrova nel Vangelo di Giovanni, dove, come ho detto sopra, Satana è spesso indicato come il diavolo.

In uno dei discorsi che fa tenere a Gesù, Giovanni inserisce una trattazione lunga pochi versetti, dove si ritrova tutto quello che abbiamo analizzato nei Vangeli sinottici, ma in una forma così ellittica e condensata da rendere il brano ancor meno comprensibile dei passi dei Sinottici che ho appena commentato. Malgrado differenze terminologiche che la fanno sembrare più dura, la dottrina giovannea è in realtà la medesima degli altri Vangeli.

Il testo di Giovanni viene spesso condannato dai nostri contemporanei come superstizioso e vendicativo, tuttavia esso definisce una volta di più, senza mezzi termini, è vero,

ma anche senza ostilità, le conseguenze che sugli uomini ha il mimetismo conflittuale.

In questo discorso Gesù sta discutendo con alcune persone che si considerano ancora suoi discepoli, ma che lo abbandoneranno ben presto perché non intendono il suo insegnamento. I primi ascoltatori di Gesù, insomma, sono già scandalizzati, un po' come certi nostri contemporanei:

«Se Dio fosse vostro padre, voi mi amereste, poiché è da Dio che io procedo e che vengo; io non sono venuto da me, ma è lui che mi ha inviato. Perché non comprendete il mio linguaggio? Perché voi non potete ascoltare le mie parole. Voi avete come padre il diavolo, e volete realizzare i desideri del padre vostro. Egli è stato omicida fin dal principio, e non è stato stabilito nella verità, poiché in lui non vi è verità. Quando dice il falso, egli parla del suo, poiché è mentitore e padre della menzogna». (Giovanni, 8, 42-44)

Davanti a coloro che si definiscono suoi discepoli, Gesù sostiene che il loro padre non è né Abramo né Dio, come essi affermano, bensì il diavolo. La ragione di tale giudizio è chiara. Questi uomini hanno per padre il diavolo perché sono i desideri del diavolo che essi vogliono realizzare, non i desideri di Dio. Costoro prendono il diavolo come "modello" dei loro desideri. Il desiderio di cui parla Gesù si basa dunque sull'imitazione, sia essa del diavolo o di Dio: si tratta del desiderio mimetico nel senso che ho spiegato sopra. La figura del Padre coincide ancora una volta con il "modello" di cui il desiderio umano, privo com'è di un oggetto che gli sia proprio, non può assolutamente fare a meno.

Dio e Satana sono i due modelli supremi la cui opposizione corrisponde a quella che ho già descritto fra il

modello che non diventa mai per i suoi discepoli un ostacolo e un antagonista perché non desidera nulla in modo avido e concorrenziale, e il modello la cui avidità si ripercuote immediatamente sui suoi imitatori, trasformandoli in ostacoli diabolici. Sin dalle sue prime battute il nostro testo dà quindi una definizione apertamente mimetica del desiderio e delle possibilità di scelta che ne risultano per l'umanità. Se i modelli scelti dagli uomini non li orientano, con l'intermediazione di Cristo, nella giusta direzione, che è quella non conflittuale, allora è solo questione di tempo se essi siano condotti da tali modelli verso l'indifferenziazione violenta e il meccanismo della vittima unica. Il diavolo nel testo di Giovanni non è che questo. I figli del diavolo sono coloro che si lasciano trascinare nel cerchio del desiderio rivalitario e che, senza rendersene conto, diventano i giocattoli della violenza mimetica. Come tutti quelli che cadono preda di tale processo, essi «non sanno quello che fanno» (Luca, 23, 34)

Se non imitiamo Gesù, i nostri modelli divengono per noi gli ostacoli viventi che noi diventiamo per loro, e tutti insieme scendiamo lungo la spirale infernale che conduce alle crisi mimetiche generalizzate e, alla fine, al tutti contro uno mimetico. Questa inesorabile conseguenza spiega la frase immediatamente successiva, la subitanea allusione all'assassinio collettivo:

«... Egli [il diavolo] è stato omicida fin dal principio...».

Se il lettore non ha individuato il ciclo mimetico, non riesce a comprendere nemmeno questo passo. Egli avrà l'impressione di un salto arbitrario, inesplicabile, fra questa affermazione e quelle che la precedono, quando invece la

successione dei tempi è perfettamente logica, e corrisponde alle tappe del ciclo mimetico.

Giovanni attribuisce il tutti contro uno mimetico al diavolo perché gli ha già attribuito il desiderio responsabile degli scandali. Egli potrebbe altrettanto bene ricondurre tutto questo agli uomini, come in effetti talvolta fa. Il testo di Giovanni ci dà una nuova definizione, estremamente rapida ma completa, del ciclo mimetico. Gli scandali proliferano dentro e fuori di noi e ci trascinano, presto o tardi, verso la frenesia mimetica e il meccanismo vittimario, ci trasformano a nostra insaputa in complici dell'assassinio unanime, tanto più ingannati dal diavolo quanto meno siamo consapevoli della nostra complicità. Tale complicità non ha coscienza di se medesima. Noi ci immaginiamo virtuosamente estranei a qualunque violenza.

Di quando in quando gli uomini realizzano sino in fondo i desideri del loro padre, e ricadono nel tutti contro uno mimetico. Nel momento preciso in cui Gesù tiene il discorso che stiamo commentando, il meccanismo che aveva già mobilitato i Cainiti contro Abele, e successivamente migliaia di folle contro migliaia di vittime, è sul punto di ripetersi contro di lui.

Subito dopo queste affermazioni fondamentali, il nostro testo aggiunge che il diavolo «non è stato stabilito nella verità». Ciò che lo rende il nostro Principe, il nostro «padre», è il sistema di false accuse che porta all'ingiusta condanna di una vittima innocente e che, pur non basandosi su alcunché di reale e oggettivo, riesce a farsi prendere per vero da tutti in forza del contagio violento. Voglio ricordare che il primo significato di Satana nella Bibbia è il significato espresso nel Libro di Giobbe, ossia

quello di accusatore pubblico, di pubblico ministero in un tribunale.

Il diavolo è per forza di cose menzognero perché, se i persecutori capissero la verità, vale a dire l'innocenza della loro vittima, non riuscirebbero più a liberarsi, a spese di quest'ultima, della loro violenza. Il meccanismo vittimario non funziona che in virtù dell'ignoranza di coloro che lo fanno funzionare. Essi credono di essere nella verità, mentre sono nella menzogna. Ciò che è «proprio» del diavolo nell'espressione «egli parla del suo», ciò da cui egli trae le proprie menzogne, è il mimetismo violento, che non ha nulla di consistente in se stesso. Il diavolo non possiede alcun fondamento stabile, non ha alcun "essere". Per darsi un'apparenza di essere egli deve diventare il parassita delle creature di Dio. E' totalmente mimetico, vale a dire inesistente.

Il diavolo è il padre della menzogna o, come si potrebbe anche dire in senso collettivo, dei «mentitori» (19), dato che le sue violenze menzognere si propagano di generazione in generazione in tutte le culture umane, che non potrebbero esistere senza qualche assassinio fondatore e i riti che lo ripetono. Il testo di Giovanni scandalizza chi, in maniera non diversa dai primi interlocutori di Gesù, non riconosce l'alternativa che il testo presuppone. Molti cristiani dei nostri giorni credono di essere fedeli a Gesù, ma rivolgono ai Vangeli delle obiezioni superficiali, mostrando così di essere dominati dalle rivalità mimetiche e dalle loro provocazioni violente. Se non si vede che è inevitabile scegliere fra questi due modelli supremi, Dio e il diavolo, significa che si è già scelto il diavolo, il mimetismo conflittuale. Le virtuose indignazioni moderne contro il Vangelo di Giovanni sono senza costrutto. Gesù dice

semplicemente la verità ai suoi interlocutori: essi hanno scelto il desiderio rivalitario e le conseguenze, nel lungo periodo, saranno catastrofiche. Il fatto che Gesù si rivolga a degli Ebrei è assai meno importante di quanto immaginano coloro che hanno in mente una sola cosa: dimostrare che i Vangeli sono colpevoli di antisemitismo. E' evidente che la paternità diabolica nel senso in cui la intende Gesù non può essere patrimonio di un singolo popolo.

Dopo la sua definizione mimetica del desiderio, il testo di Giovanni ci dà una definizione folgorante di ciò che ne consegue, l'assassinio satanico. L'impressione di eccessiva durezza che ci lascia questo brano è dovuta alla mancata comprensione del suo contenuto che ci fa pensare a una serie di insulti gratuiti, reazione dovuta alla nostra ignoranza, sovente mescolata a un'ostilità preconcepita nei confronti del messaggio evangelico. E' il nostro risentimento quello che noi in realtà proiettiamo sul cristianesimo. Al di là degli interlocutori immediati di Gesù, che sono per forza di cose ebrei, è dell'umanità intera che qui si sta parlando, come sempre nei Vangeli.

Il Satana dei Vangeli sinottici e il diavolo del Vangelo di Giovanni designano il mimetismo conflittuale, ivi incluso il meccanismo vittimario. Può trattarsi del processo nel suo insieme come di uno solo dei suoi momenti. Tali termini danno agli esegeti moderni, ciechi come sono al ciclo mimetico, l'impressione di indicare cose così differenti da non significare più nulla, ma è un'impressione ingannevole. Se si riconsiderano una per una le proposizioni che ho analizzato, e si confronta il Satana sinottico con il diavolo giovanneo, possiamo constatare senza fatica come la dottrina a cui esse rimandano sia coerente, e non venga modificata dal passaggio da una terminologia all'altra.

Lungi dall'essere troppo assurdo per meritare la nostra attenzione, questo tema evangelico contiene un sapere incomparabile sui rapporti esistenti fra gli uomini e sulle società che da tali rapporti risultano. Tutto quello che ho detto su Satana si accorda perfettamente con quanto l'analisi degli scandali ci ha permesso in precedenza di formulare.

Allorché lo scompiglio provocato da Satana diventa troppo grande, è Satana stesso che, esattamente come lo scandalo, diventa in qualche modo il proprio antidoto, suscitando l'eccitamento mimetico collettivo e il tutti contro uno riconciliatore, e riportando in tal modo la pace nella comunità. La grande parabola dei vignaioli omicidi mostra con chiarezza il ciclo mimetico o satanico (20). Ogni volta che il proprietario della vigna invia un messaggero ai vignaioli, l'evento scatena fra loro una crisi che essi risolvono coalizzandosi tutti contro il messaggero ed espellendolo all'unanimità. Ad ogni espulsione mimetica abbiamo il compiersi di un ciclo mimetico. L'ultimo messaggero è il Figlio, espulso e assassinato nello stesso modo di quelli inviati prima di lui.

Questa parabola conferma la definizione che ho già dato della Crocifissione. Il supplizio di Gesù è un esempio, fra tanti altri, di meccanismo vittimario. Ciò che rende unico il ciclo mimetico riguardante Gesù non è la violenza, ma l'identità della vittima, che è il Figlio di Dio: qui sta l'essenziale, certo, dal punto di vista della nostra redenzione, ma se trascuriamo troppo la base antropologica della Passione, allora viene a mancare anche la vera teologia dell'Incarnazione, che ha bisogno come suo fondamento dell'antropologia evangelica.

Le nozioni di ciclo mimetico e di meccanismo vittimario danno un contenuto concreto a un'idea di Simone Weil secondo la quale, prima ancora di essere una «teoria su Dio», una "teologia", i Vangeli sono una «teoria sull'uomo», un'"antropologia" (21).

Poiché lo scatenamento del meccanismo vittimario coincide con il culmine del disordine, quel Satana che mediante l'espulsione ristabilisce l'ordine è in tutto identico al Satana che fomenta il disordine: la formula di Gesù «Satana scaccia Satana» si rivela insostituibile.

La ricetta suprema del Principe di questo mondo, il suo più importante gioco di destrezza, la sua unica risorsa, in definitiva, è il tutti contro uno mimetico o meccanismo vittimario, l'unanimità mimetica che, al culmine del disordine, ristabilisce l'ordine nelle comunità umane.

Grazie a questo gioco di prestigio, che è rimasto sempre dissimulato fino alla rivelazione giudaica e cristiana e che entro certi limiti rimane dissimulato perfino all'interno di questa rivelazione non ancora pienamente compresa, le comunità umane devono a Satana l'ordine, assai relativo peraltro, del quale godono. Esse sono sempre in debito verso di lui, e non possono liberarsene con i propri mezzi.

Satana imita il medesimo modello di Gesù, Dio stesso, ma in uno spirito di arroganza e di rivalità per il potere. Il diavolo è riuscito a perpetuare il suo regno, nel corso della maggior parte della storia umana, a causa del temporeggiamento di Dio, di cui la missione di Gesù presso gli uomini segna l'ultima fase. Il regno di Satana corrisponde a quella parte della storia umana che si è svolta prima di Cristo, quella interamente governata dal meccanismo vittimario e dalle sue false divinità.

La concezione mimetica di Satana permette al Nuovo Testamento di riconoscere al male un ruolo commisurato alla sua importanza, senza dargli un peso ontologico che farebbe di questo personaggio una sorta di dio del male. Ben lontano dall'essere capace di «creare» qualunque cosa con i propri mezzi, Satana può perpetuarsi solo come parassita dell'essere creato da Dio, imitando questo essere in modo invidioso, grottesco, perverso, nel modo più contrario possibile all'imitazione sottomessa e amorevole che dimostra Gesù. Satana è imitatore - lo voglio ripetere - nel senso rivalitativo del termine. Il suo regno è una caricatura del Regno di Dio. Satana è la scimmia di Dio. Affermare che Satana non è, negargli l'essere come fa la teologia cristiana equivale a dire, fra le altre cose, che il cristianesimo non ci obbliga a vedere in lui «un essere che esiste realmente». L'interpretazione che riconosce in Satana il mimetismo conflittuale permette per la prima volta di non minimizzare il ruolo del Principe di questo mondo, senza per questo dotarlo di un "essere" personale, attributo che la teologia tradizionale si è giustamente rifiutata di riconoscergli.

I fenomeni mimetici e vittimari possono organizzarsi nei Vangeli a partire da due differenti nozioni: la prima è un principio impersonale, lo scandalo; la seconda è questo personaggio misterioso, perlopiù denominato diavolo da Giovanni e Satana dai Vangeli sinottici.

Si è visto come i Vangeli sinottici contengano un discorso di Gesù sullo scandalo, ma nessun discorso specifico su Satana. I testi giovannei, in compenso, non contengono alcun discorso specifico sullo scandalo, ma ne hanno uno sul diavolo, quello che ho appena esaminato.

Lo scandalo e Satana sono fondamentalmente la stessa cosa, ma si possono stabilire fra loro due differenze importanti. La densità di significato dei due termini è diversamente distribuita. Nello scandalo l'accento cade sul processo conflittuale ai suoi esordi, di conseguenza sulle relazioni fra gli individui più che sui fenomeni collettivi, benché questi ultimi non siano assenti, come abbiamo visto. Il ciclo mimetico è solo tratteggiato, non così nettamente disegnato come nel caso del Satana sinottico e del diavolo giovanneo. Il meccanismo vittimario è suggerito, ma non veramente definito. Ritengo che sarebbe difficile, partendo dal solo scandalo, giungere a una spiegazione completa del meccanismo vittimario e del significato antropologico della Croce. E', ciò nondimeno, quanto fa Paolo allorché definisce la Croce come lo scandalo per eccellenza; se però non si ricorre al ciclo mimetico per interpretarla, questa espressione resta in parte incomprensibile. Con l'espulsione satanica di Satana, al contrario, il ciclo mimetico viene colto per intero, e il circolo si chiude veramente, giacché il meccanismo vittimario riceve un'esplicita definizione.

Ma perché Satana non si presenta come un principio impersonale, al modo degli scandali? Perché egli designa la conseguenza principale dei meccanismi vittimari, l'emergere di una falsa trascendenza e delle numerose divinità che la rappresentano: Satana è sempre "qualcuno". Questo è quanto i capitoli seguenti ci permetteranno di comprendere.

Parte seconda
L'ENIGMA DEI MITI RISOLTO

Capitolo 4

L'ORRENDO MIRACOLO DI APOLLONIO DI TIANA

Apollonio di Tiana era un celebre guru del secondo secolo dopo Cristo, e, negli ambienti pagani, i suoi miracoli erano ritenuti di gran lunga superiori a quelli di Gesù. Il più spettacolare di questi miracoli è certamente l'aver salvato la città di Efeso da un'epidemia di peste, avvenimento di cui possediamo un resoconto grazie a Filostrato, scrittore greco del secolo successivo che ha composto una "Vita di Apollonio di Tiana" (1).

Gli Efesi non riuscivano a liberarsi di questa epidemia. Dopo aver tentato molti rimedi inutili, si rivolsero ad Apollonio, che, con mezzi soprannaturali, si recò da loro in un batter d'occhio, dando l'annuncio che il male sarebbe subito cessato:

««Fatevi coraggio, perché oggi stesso metterò fine a questo flagello». E con tali parole condusse l'intera popolazione al teatro, dove si trova l'immagine del dio protettore. Lì egli vide quello che sembrava un vecchio mendicante, il quale astutamente ammiccava gli occhi come se fosse cieco, e portava una borsa che conteneva una crosta di pane; era vestito di stracci e il suo viso era imbrattato di sudiciume.

«Apollonio dispose gli Efesi intorno a sé, e disse: 'Raccogliete più pietre possibile e scagliatele contro questo nemico degli dèi'. Gli Efesi si domandarono che cosa volesse dire, ed erano sbigottiti all'idea di uccidere uno straniero così palesemente miserabile, che li pregava e supplicava di avere pietà di lui. Ma Apollonio insistette, e incitò gli Efesi a scagliarsi contro di lui e a non lasciarlo andare.

«Non appena alcuni di loro cominciarono a colpirlo con le pietre, il mendicante che prima sembrava cieco gettò loro uno sguardo improvviso, mostrando che i suoi occhi erano pieni di fuoco. Gli Efesi riconobbero allora che si trattava di un demone, e lo lapidarono sino a formare sopra di lui un grande cumulo di pietre. «Dopo qualche momento, Apollonio ordinò loro di rimuovere le pietre e di rendersi conto di quale animale selvaggio avevano ucciso. Quando dunque ebbero riportato alla luce colui che pensavano di aver lapidato, trovarono che era scomparso, e che al suo posto c'era un cane simile nell'aspetto a un molosso, ma delle dimensioni di un enorme leone. Esso stava lì sotto i loro occhi, spappolato dalle loro pietre, e vomitando schiuma come fanno i cani rabbiosi. A causa di questo la statua del dio protettore, Eracle, venne posta proprio nel punto dove il demone era stato ammazzato» (2).

Questo è dunque l'orrendo miracolo. Se l'autore fosse cristiano lo si accuserebbe senza alcun dubbio di calunniare il paganesimo. Ma Filostrato era un pagano militante, ben deciso a difendere la religione dei suoi antenati, e la storia di questo assassinio premeditato gli pareva adatta a rinfrancare i suoi correligionari, e a dar nuovo vigore alla loro resistenza contro il cristianesimo. Sul

piano che oggi noi diremmo «mediatico» egli di sicuro non si ingannava: la sua opera ebbe un tale successo che Giuliano l'Apostata la rimise in circolazione nel quarto secolo, durante quello che è stato l'estremo tentativo di salvare il paganesimo.

Per fantastica che sia la sua conclusione, il racconto di Filostrato è troppo ricco di dettagli concreti per essere inventato di sana pianta. Il miracolo consiste nell'innescare un contagio mimetico così forte da polarizzare alla fine tutta la popolazione della città contro lo sventurato mendicante. Il rifiuto iniziale degli Efesi è l'unico raggio di luce in questa tenebrosa vicenda, ma Apollonio fa del suo meglio per estinguerlo, e gli riesce a meraviglia. Gli Efesi si mettono a lapidare la loro vittima con tale rabbia che finiscono per vedervi ciò che Apollonio chiede loro di vedere, ossia il responsabile di tutti i loro mali, il «demone della peste» di cui bisogna liberarsi per salvare la città.

Si sarebbe tentati di descrivere il comportamento degli Efesi, una volta che la lapidazione è iniziata, con un'espressione moderna indubbiamente assai poco elegante, forse proprio a causa della sua pertinenza, quella di "sfogo". Più gli Efesi seguono il loro guru e più si trasformano in una folla isterica pronta a "sfogarsi" sullo sventurato mendicante.

Viene in mente un'altra formula classica, non più gradevole della precedente ma altrettanto esatta: la metafora, assai usata ai bei tempi del comparativismo religioso, dell'"ascesso di fissazione" (3).

Guidando su un obiettivo universalmente accettabile il contagio violento che egli stesso ha suscitato, Apollonio soddisfa una bramosia collettiva di violenza che ha bisogno di un po' di tempo per risvegliarsi ma che, una volta

destatasi, può venire appagata solo con la lapidazione della vittima da lui designata. Dopo che tutti si sono adeguatamente «sfogati», una volta che l'ascesso di fissazione ha svolto il suo ruolo, gli Efesi si scoprono guariti dall'epidemia. Per indicare questo processo vi è una terza metafora, non più moderna ma antica, quella della "catarsi" o purificazione, che Aristotele usa per descrivere gli effetti della tragedia sugli spettatori. Questa parola designa prima di tutto gli effetti che sui partecipanti producono i sacrifici rituali, le immolazioni cruenti...

Il miracolo è impregnato di tutto un insegnamento specificamente "religioso", che ci sfugge non appena lo consideriamo immaginario. Lungi dall'essere un fenomeno aberrante ed estraneo a ciò che sappiamo del mondo greco, la lapidazione del mendicante ricorda alcuni dati perfettamente noti di storia religiosa, come il sacrificio dei "pharmakol", vero assassinio collettivo di individui analoghi al mendicante di Efeso. Ritornerò su questo rito fra poco. Il prestigio di Apollonio suona tanto più sinistro se consideriamo che esso non dev'essere totalmente usurpato. La lapidazione passa per miracolosa giacché mette fine, in effetti, ai problemi che angustiarono gli Efesi. Ma - mi si potrebbe obiettare - è della peste che qui si parla. Come potrebbe l'uccisione di un mendicante, per unanime che sia, far cessare una pestilenza? Noi viviamo in un mondo dove il termine «peste» è spesso impiegato in un senso non strettamente medico. La parola implica quasi sempre una dimensione sociale. Fino al Rinascimento le «vere» epidemie, dovunque insorgessero, perturbavano i rapporti sociali; si verifica però anche il caso inverso, e cioè che l'idea di epidemia si formi dovunque i rapporti sociali sono perturbati. La confusione è tanto più facile in quanto

le due «pesti» sono ugualmente contagiose. Se Apollonio fosse intervenuto su una semplice peste batterica, la lapidazione non avrebbe avuto effetti sull'«epidemia». L'astuto guru aveva evidentemente raccolto le sue informazioni, e sapeva che la città era in preda a tensioni interne suscettibili di scaricarsi su quello che noi chiameremmo un "capro espiatorio". Questa quarta metafora designa una vittima sostitutiva, un innocente che sostituisce gli antagonisti reali. Vi è nella "Vita di Apollonio di Tiana", subito prima del miracolo propriamente detto, un brano che conferma la nostra congettura.

I Vangeli ci hanno insegnato come le rivalità mimetiche siano la prima causa delle violenze collettive. Se la lapidazione del mendicante di Efeso appartenesse alla stessa categoria di fenomeni della Passione, bisognerebbe trovare nel racconto di Filostrato, se non tutto quello che abbiamo osservato nella Passione, perlomeno indicazioni sufficienti che facilitino e giustifichino l'accostamento ai Vangeli.

Queste indicazioni effettivamente ci sono. Subito prima dell'episodio della lapidazione miracolosa, Apollonio si trova in un porto di mare insieme con qualche seguace, e lo spettacolo di una nave in partenza gli ispira alcune rimarchevoli osservazioni sull'ordine e il disordine presenti all'interno delle società. Apollonio scorge nell'equipaggio della nave una comunità, il cui successo o insuccesso dipende dal tenore dei rapporti esistenti fra i suoi membri:

«... Se un solo membro di questa comunità trascurasse i suoi compiti... il viaggio finirebbe male, e sarebbero tutti costoro a incarnare la tempesta. Se invece essi fossero animati da una sana emulazione e fossero rivali solo nella bravura di ognuno nel compiere i propri doveri, allora la

nave sarebbe sicura, il tempo resterebbe bello e la navigazione si svolgerebbe felicemente. Grazie alla padronanza di sé i marinai otterrebbero gli stessi risultati che garantirebbe loro Poseidone, dio della sicurezza sui mari, con il suo favore» (4).

Vi sono, in breve, rivalità buone e rivalità cattive; vi è la sana emulazione degli uomini che sono «rivali solo nella bravura di ognuno nel compiere i propri doveri», e vi sono le rivalità malsane di quelli che non hanno «la padronanza di sé». Invece di contribuire al cammino della società, queste rivalità senza freno lo ostacolano, e coloro che vi si abbandonano "incarnano la tempesta".

Non sono i nemici esterni a mandare in rovina la società, sono le ambizioni illimitate, le concorrenze sfrenate, che dividono gli uomini invece di unirli. Filostrato non definisce i conflitti mimetici con l'ampiezza e l'intensità di Gesù nei suoi discorsi sugli scandali, ma è evidente che egli parla dello stesso tipo di conflitto, e che lo fa con indubbia competenza. Come ho già suggerito sopra, la peste di Efeso non dev'essere di origine batterica, deve invece trattarsi di un'epidemia di rivalità mimetiche, di un groviglio di scandali, di una lotta di "tutti contro tutti" che, grazie alla vittima selezionata con diabolica astuzia da Apollonio, si trasforma «miracolosamente» in un "tutti contro uno" riconciliatore. Nel presagire qual è il male di cui soffrono gli Efesi, il guru suscita, a spese di un povero diavolo, una violenza dalla quale si attende un effetto "catartico" superiore a quello dei sacrifici ordinari, o delle rappresentazioni teatrali di genere tragico che senza dubbio si svolgevano, nel secondo secolo della nostra era, nel teatro di Efeso.

L'idea di scorgere in questa messa in guardia contro le rivalità mimetiche un'introduzione al miracolo mi sembra tanto più verosimile in quanto i due testi si susseguono senza la minima transizione: il brano che ho appena citato precede immediatamente il capitolo dedicato alla lapidazione miracolosa che ho integralmente riprodotto all'inizio.

La lapidazione è un meccanismo vittimario identico alla Passione, e ancor più efficace sotto il profilo della violenza, giacché è totalmente unanime, e fa credere subito alla comunità di essersi sbarazzata della sua «epidemia di peste».

Rendendosi conto del torto che la "Vita di Apollonio di Tiana" faceva al cristianesimo, Eusebio di Cesarea, primo grande storico della Chiesa, nonché amico e collaboratore di Costantino, scrisse una critica di quest'opera, ma i lettori moderni non vi troveranno la risposta che potrebbero cercarvi. Eusebio si impegna soprattutto a dimostrare che i miracoli di Apollonio non hanno nulla di sensazionale, e non trova mai, per denunciare la mostruosa lapidazione, gli accenti indignati che ci aspetteremmo da lui. In modo non diverso dai partigiani del guru, egli riduce la discussione a una rivalità mimetica fra autori di miracoli. Si comprende meglio, leggendolo, perché Gesù cerchi di distogliere la nostra attenzione dai miracoli che compie...

Eusebio non definisce mai veramente l'opposizione essenziale fra Apollonio e Gesù. Di fronte alle lapidazioni, Gesù è agli antipodi di Apollonio: anziché suscitare, egli fa il possibile per impedirle. Mai Eusebio coglie davvero ciò che salta agli occhi del lettore moderno. Per meglio valutare i due maestri spirituali intorno a questo punto, è opportuno accostare al «miracolo» escogitato da Apollonio

un testo che non ha nulla di miracolistico, quello che narra della donna di cui Gesù impedisce la lapidazione:

«Gli scribi e i Farisei gli conducono allora una donna sorpresa in adulterio e, postala in mezzo, gli dicono: 'Maestro, questa donna è stata colta in flagrante adulterio. Mosè, nella Legge, ci ha comandato di lapidare donne del genere. Tu che ne dici?'. Dicevano questo per metterlo in trappola, e avere di che accusarlo. Ma Gesù, chinatosi, si mise a scrivere con il dito per terra. E poiché insistevano nell'interrogarlo, rialzò il capo e disse loro: 'Chi di voi è senza peccato, scagli contro di lei la prima pietra!'. E riabbassato il capo scriveva per terra. Ma quelli, udito ciò, se ne andarono uno per uno, iniziando dai più vecchi, fino agli ultimi; rimase solo Gesù con la donna posta nel mezzo. Allora Gesù, alzatosi, le disse: 'Donna, dove sono? Nessuno ti ha condannata?'. 'Nessuno, Signore' essa rispose. E Gesù le disse: 'Nemmeno io ti condanno. Va' e da adesso non peccare più'». (Giovanni, 8, 3-11)

Contrariamente agli Efesi, che all'inizio sono di umore pacifico e poco incline a una lapidazione, la folla che conduce la donna adultera davanti a Gesù si trova in uno stato d'animo minaccioso. In entrambi i testi, l'intera azione ruota intorno a un problema che l'unica frase di Gesù alla folla rende esplicito, mentre al contrario non è mai chiaramente formulato da Filostrato: quello della "prima pietra".

Nel «miracolo» di Apollonio la preoccupazione principale del guru è visibilmente la prima pietra, dal momento che nessun Efesio si decide a scagliarla. Sebbene non diventi mai esplicita, questa preoccupazione è facile da riconoscere nel testo. Apollonio alla fine supera la difficoltà nel senso desiderato, ma per ottenere lo scopo deve agitarsi

come l'indemoniato che in effetti è. Anche Gesù supera le difficoltà davanti alle quali si trova ma, a differenza del guru, usa il suo potere di persuasione contro la violenza.

Nell'unica frase che pronuncia durante l'azione Gesù menziona esplicitamente la prima pietra, e con un'enfasi particolare perché la nomina alla fine, quasi a prolungarne il più possibile l'eco nella memoria dei suoi ascoltatori: «"Chi di voi è senza peccato, scagli contro di lei la prima pietra!"». Perennemente scettico e fiero del suo scetticismo, il lettore moderno sospetta qui un effetto puramente retorico: la prima pietra è infatti proverbiale. Gettare la pietra, scagliare la prima pietra: è una di quelle espressioni che ripetono tutti. Ma veramente si tratterebbe soltanto di un effetto retorico? Non dimentichiamo che è il testo che noi leggiamo, che è la storia della donna adultera salvata dalla lapidazione ad aver reso proverbiale la prima pietra. Se ancor oggi questa frase è ripetuta dovunque, in tutte le lingue dei popoli cristianizzati, è certo a causa del nostro testo, ma ciò è dovuto alla straordinaria pertinenza della frase, che il confronto parallelo fra i nostri due racconti sottolinea in modo adeguato.

Quando Apollonio ordina agli Efesi di scagliare sul mendicante le pietre che ha detto loro di raccogliere, questa brava gente si rifiuta di farlo, e Filostrato ha l'ingenuità di raccontarci non solo tale rifiuto, ma anche gli argomenti che lo giustificano. Gli Efesi non riescono a decidere, a freddo, di massacrare un loro simile, per quanto miserabile, disgustoso e insignificante costui possa essere.

Gli argomenti a sostegno di questo rifiuto hanno la loro corrispondenza nella frase di Gesù, ed equivalgono non alle ultime parole che Gesù dice, bensì alle prime: «Chi di voi è senza peccato...». Gli Efesi non si attribuiscono il diritto di

assassinare a freddo una creatura umana alla quale non hanno nulla da rimproverare.

Per conseguire il suo scopo, Apollonio deve distogliere l'attenzione degli Efesi da ciò che sta loro chiedendo di compiere, cerca di far loro dimenticare la realtà fisica della lapidazione, denunciando nel mendicante, con magniloquenza ridicola, un «nemico degli dèi». Affinché la violenza diventi possibile, occorre demonizzare la persona di cui si vuol fare una vittima. Alla fine il guru ha successo e ottiene ciò che desiderava, la prima pietra. Una volta che la prima pietra è stata scagliata, Apollonio può stare tranquillo, la violenza e la menzogna trionfano. Quegli stessi cittadini, che un istante prima avevano pietà del mendicante, danno prova, nella loro emulazione violenta, di un accanimento così contrario al loro atteggiamento iniziale che la nostra sorpresa è pari alla nostra amarezza.

La prima pietra non ha nulla di retorico. Essa è decisiva, perché è la più difficile da scagliare. Ma qual è il motivo di questa difficoltà? Il motivo è che la prima pietra è la sola a non avere "modelli".

Quando Gesù pronuncia la sua frase, la prima pietra è l'ultimo ostacolo che impedisce la lapidazione. Attirando l'attenzione su di essa, menzionandola esplicitamente, Gesù fa il possibile per rinforzare l'ostacolo, per metterlo in risalto.

Più coloro che pensano di scagliare la prima pietra si rendono conto della responsabilità che si assumerebbero con il loro gesto, maggiori saranno le possibilità che questa pietra cada loro di mano.

Ma c'è veramente bisogno di un modello mimetico per un'azione semplice come scagliare pietre? La prova che è così viene data dalla resistenza iniziale degli Efesi. Non è

certamente per malevolenza verso il suo venerato guru che Filostrato ci rivela le sue difficoltà.

Dopo che, grazie agli incoraggiamenti di Apollonio, la prima pietra viene tirata, la seconda, sull'esempio della prima, arriva piuttosto rapidamente; la terza ancor più rapidamente, dato che dispone di due modelli invece di uno, e così via. A mano a mano che i modelli si moltiplicano il ritmo della lapidazione si intensifica.

Salvare la donna adultera dalla lapidazione come fa Gesù, impedire un contagio mimetico di tipo violento, significa innescare un processo inverso, un contagio non violento. Il primo individuo che rinuncia a lapidare la donna adultera se ne trascina subito dietro un secondo, e così via. Alla fine è l'intero gruppo che, sotto la guida di Gesù, abbandona il suo progetto di lapidazione.

I nostri due testi sono agli antipodi nel loro spirito, eppure si assomigliano stranamente, somiglianza che la loro reciproca indipendenza rende ancor più significativa. Essi ci fanno comprendere meglio un dinamismo di folla che non è definibile con la sola violenza o con la non violenza, bensì mediante l'imitazione, mediante il comportamento mimetico.

Il fatto che la frase di Gesù continui ad avere per noi un ruolo metaforico universalmente compreso, in un mondo dove la lapidazione rituale non esiste più, suggerisce che il mimetismo sia oggi potente come in passato, anche se sotto forme generalmente meno violente. Il simbolismo della prima pietra resta intelligibile perché, sebbene il gesto fisico della lapidazione non sia più presente, la definizione mimetica dei comportamenti collettivi rimane valida oggi come duemila anni fa.

Per dare l'idea del ruolo immenso, insospettabile, che il mimetismo gioca nella cultura umana, Gesù non ricorre ai termini astratti di cui noi difficilmente possiamo fare a meno, come imitazione, mimetismo, mimesi, eccetera, gli è sufficiente la prima pietra. Quest'unica espressione gli permette di rivelare il vero principio non solo delle lapidazioni antiche, ma di tutti i fenomeni di folla antichi e moderni. Ed è proprio per questo che l'immagine della prima pietra è tuttora viva (5).

Apollonio deve ottenere dall'uno o dall'altro degli Efesi, non importa chi, il consenso a tirare la prima pietra, ma senza attirare troppo l'attenzione su di essa, ed è appunto per questo che si guarda bene dal menzionarla. Egli dà dunque prova di doppiezza, passando sotto silenzio la prima pietra per ragioni simmetriche e inverse a quelle che spingono Gesù a nominarla in modo esplicito, a darle il maggior risalto possibile.

L'esitazione iniziale e l'accanimento finale degli Efesi sono troppo caratteristici del mimetismo violento per non far ritenere che i nostri due racconti siano entrambi conformi alla dinamica imitativa della lapidazione. Per favorire la violenza collettiva bisogna rafforzare la sua inconsapevolezza, ed è ciò che fa Apollonio; se si vuole scoraggiarla, al contrario, bisogna far luce su di essa, bisogna rappresentarne tutta la verità, ed è ciò che fa Gesù.

Come nel caso di molte sentenze memorabili, la frase di Gesù non si distingue per il tipo di originalità che il mondo moderno apprezza ed esige dai suoi scrittori e artisti, ossia l'originalità nel senso di ciò che non si è mai detto e sentito, nel senso della novità a tutti i costi. La risposta di Gesù alla sfida che gli viene lanciata non è originale nel significato che diamo noi alla parola. Gesù non inventa

l'idea della prima pietra, la attinge dalla Bibbia, alla cui tradizione religiosa egli si ispira. La nostra «creatività» disincarnata non approda invece quasi mai a risultati veramente degni di essere ricordati.

La lapidazione legale ebraica, per arcaica che sia, non assomiglia mai all'assassinio arbitrario architettato da Apollonio. La Legge prevede la lapidazione per delitti precisi e, nel timore di false denunce, cerca di renderle più difficili obbligando gli accusatori, che devono essere almeno due, a tirare loro stessi le prime due pietre.

Gesù trascende la Legge, ma va nella sua stessa direzione, e fa leva su quello che la prescrizione legale biblica contiene di più umano e di più estraneo al mimetismo violento, l'obbligo fatto ai due primi accusatori di scagliare le prime due pietre. La Legge vuole privare gli accusatori di modelli mimetici. Quando le prime pietre sono scagliate, l'intera comunità, a sua volta, le deve scagliare. Nelle società arcaiche l'unico mezzo, talvolta, per mantenere l'ordine è il mimetismo violento, l'unanimità mimetica. La Legge vi ricorre senza esitare, ma nel modo più prudente, più parsimonioso possibile. Gesù è ben deciso ad andare oltre le precauzioni violente della Legge, in accordo su questo punto con buona parte del giudaismo del suo tempo, ma agisce sempre nella direzione del dinamismo biblico, non contro di esso.

L'episodio della donna adultera è uno dei rari successi di Gesù di fronte a una folla violenta, e tale successo isolato mette in risalto i suoi numerosi scacchi e soprattutto, ovviamente, il ruolo che ricopre la folla nella sua stessa morte. Se nell'episodio evangelico della donna colta in flagrante adulterio la folla non si fosse lasciata convincere da Gesù e la lapidazione avesse avuto luogo, Gesù avrebbe

rischiato di venir lapidato a sua volta. Non riuscire a salvare una vittima minacciata di linciaggio, ritrovarsi da soli al suo fianco, significa correre il rischio di fare la sua stessa fine: si tratta di un principio valido per tutte le società arcaiche. I Vangeli ci dicono che nel periodo precedente la Crocifissione Gesù sfugge a diversi tentativi di lapidazione. Ma Gesù non riuscirà sempre a cavarsela così facilmente, e finirà per sostenere a sua volta la parte del mendicante di Efeso, per subire il supplizio riservato agli ultimi degli ultimi nell'Impero romano. Vi è una somiglianza fra lui e il mendicante non solo al momento della morte, ma anche prima, una somiglianza presente nel loro comportamento davanti alle folle minacciose che entrambi devono fronteggiare.

Prima di rispondere a coloro che gli domandano un parere sull'obbligo di lapidare la donna, come previsto dalla Legge di Mosè, Gesù si china a terra e scrive nella polvere con il dito.

Non è allo scopo di scrivere - penso - che egli si china a terra, è perché egli è chinato che si mette a scrivere. Gesù fa così per evitare lo sguardo di questi uomini, i loro occhi iniettati di sangue.

Se Gesù ricambiasse il loro sguardo, questi uomini sovreccitati, anziché interpretare il suo sguardo per quello che è veramente, lo trasformerebbero in uno specchio della loro collera: essi non leggerebbero negli occhi di Gesù un'intenzione pacifica ma la loro stessa sfida, la loro stessa provocazione, e si sentirebbero provocati. Un confronto diretto non potrebbe più essere evitato e questo con ogni probabilità implicherebbe ciò che Gesù si sta sforzando di impedire, la lapidazione della vittima. Gesù evita dunque anche solo l'ombra di una provocazione.

Quando Apollonio domanda agli Efesi di armarsi di pietre e di disporsi a cerchio attorno al mendicante, quest'ultimo reagisce in un modo che ricorda il comportamento di Gesù davanti alla folla irritata. Il mendicante non vuole dare a questi uomini minacciosi l'impressione di sfidarli. Mi sembra che il suo desiderio di passare per cieco, anche se in partenza esclusivamente dettato da ragioni «professionali», venga a corrispondere al gesto di Gesù che traccia dei segni nella polvere.

Ma nel momento in cui le pietre cominciano a piovere, il mendicante non può più sperare di cavarsela fingendo di non vedere quello che gli succede intorno. La sua manovra è fallita, ed egli allora non esita più a guardarsi intorno, nella folle speranza di scoprire nel muro dei suoi aggressori la breccia che gli permetta la fuga.

Nello sguardo di bestia braccata che il poveretto rivolge loro, gli Efesi leggono una specie di sfida, ed è in questo istante che essi credono di riconoscere nella loro vittima il demone inventato da Apollonio. La scena conferma e giustifica in pieno la prudenza di Gesù:

«Non appena alcuni di loro cominciarono a colpirlo con le pietre, il mendicante che prima sembrava cieco gettò loro uno sguardo improvviso, mostrando che i suoi occhi erano pieni di fuoco. Gli Efesi riconobbero allora che si trattava di un demone...».

La lapidazione del mendicante fa inevitabilmente pensare alla Crocifissione, in cui Gesù è alla fine travolto da un effetto mimetico analogo alla lapidazione del finto cieco di Efeso. Gesù non riesce a evitare, nel proprio caso, il fenomeno che era riuscito a rovesciare nel caso della donna adultera. E' quanto capisce, a modo suo, la folla riunita ai piedi della Croce, allorché si beffa

dell'impotenza di Gesù a fare per sé ciò che ha fatto per gli altri. «Ha salvato altri, non può salvare se stesso!» (6).

La Croce è l'equivalente della lapidazione di Efeso. Affermare che Gesù si identifica con tutte le vittime significa affermare che egli si identifica non solo con la donna adultera o con il Servo sofferente, ma anche con il mendicante di Efeso. Gesù è questo sventurato mendicante.

Capitolo 5

LA MITOLOGIA

Il miracolo di Apollonio consiste nel trasformare un'epidemia di rivalità mimetiche in una violenza unanime il cui effetto «catartico» riporta la tranquillità e rafforza i legami sociali tra gli abitanti di Efeso. Tutta la città vede nella lapidazione un segno soprannaturale e, per confermarne l'interpretazione miracolosa e renderla ufficiale, viene immaginato un intervento di Eracle, la cui statua è citata già all'inizio del brano di Filostrato. Invece di condannare la criminale aggressione contro il mendicante, le autorità cittadine riconoscono il miracolo, e Apollonio viene ammirato come un grand'uomo.

Dal momento che il dio non ha avuto alcun ruolo effettivo nella faccenda, questo ricollegarsi ai culti pagani della città ci appare un po' artificioso. Il richiamo alla religione non è tuttavia arbitrario in linea di principio. Tra la lapidazione fomentata da Apollonio e i fenomeni intorno a cui è nato il sacro le affinità sono reali.

Molti miti hanno caratteristiche analoghe al miracolo di Apollonio ma, come regola generale, la violenza, anche nei casi in cui il linciaggio è riconoscibile, non viene descritta con il realismo già moderno di un Filostrato. Nei testi letterari, ad esempio nelle "Metamorfosi" di Ovidio, la proliferazione di elementi fantastici nasconde l'orrore di

uno spettacolo che non è mai veramente "rappresentato" nel senso in cui lo è nel racconto di Filostrato. I miti quasi sempre prendono inizio da una condizione di disordine estremo, da uno stato di caos che il più delle volte non si presenta come «originario»: spesso dietro questa situazione si può scoprire una sorta di squilibrio o di incompiutezza di fondo, nella comunità, nella natura, nel cosmo. E' frequente il caso in cui la pace è disturbata da una «epidemia» indefinita, analoga a quella che provoca la lapidazione di Efeso. Può trattarsi anche, in maniera esplicita, di un malessere sociale, di un conflitto la cui natura mimetica è suggerita dal ruolo considerevole che nei miti giocano i "gemelli" o i "fratelli nemici". Il conflitto può anche svolgersi fra mille altri esseri più o meno fantastici: mostri, montagne, astri o qualsivoglia altra cosa, ma che comunque si contrappongono e si scontrano simmetricamente nel modo dei doppi mimetici.

In questa fase iniziale dei miti il disordine può essere sostituito da un'interruzione delle funzioni vitali causata da una specie di blocco, di paralisi. Claude Lévi-Strauss ha riconosciuto benissimo tale aspetto degli inizi mitici, senza riconoscerne tuttavia il legame con la violenza. Ma può trattarsi anche di disastri di tipo più ordinario, come carestie, inondazioni, siccità distruttive e altre catastrofi naturali. Questa situazione iniziale è sempre e comunque riassumibile nei termini di una crisi che fa gravare sulla comunità e sul suo sistema culturale la minaccia di una devastazione completa.

Tale crisi è quasi sempre superata attraverso la violenza, la quale, anche quando non è collettiva, ha in ogni caso delle risonanze collettive; unica grande eccezione è la violenza "a due", che vede lo scontro di due fratelli o

gemelli nemici e la vittoria finale di uno sull'altro. Costanti sono le allusioni a un processo mimetico che, fonte di disgregazione e conflitti "prima" della violenza, diventa elemento di riconciliazione e unità "dopo" questa stessa violenza, e grazie a essa. Tutto ciò acquista piena visibilità solo alla luce delle precedenti analisi, ossia alla luce del miracolo di Apollonio chiarito a sua volta dai Vangeli e dalla nozione di ciclo mimetico che i primi tre capitoli hanno fatto emergere.

Al culmine parossistico della crisi, scatta la violenza unanime. In molti miti che a noi appaiono - e a ragione, ritengo - come i più arcaici, l'unanimità violenta si presenta sotto forma di un movimento convulso di massa, più suggerito che veramente descritto nei miti, ma perfettamente riconoscibile nei rituali. Questi ultimi visibilmente "riproducono", e possiamo già sospettare perché, la violenza unanime e riconciliatrice del meccanismo vittimario. Protagonista dei miti arcaici è la comunità intera che si trasforma in folla violenta: credendosi minacciata da un individuo isolato, spesso uno straniero, essa massacra spontaneamente il visitatore. Si ritrova questo tipo di violenza in piena Grecia classica, nel culto sinistro di Dioniso.

Gli aggressori si avventano come un sol uomo contro la loro vittima. L'isteria collettiva è tale che essi si comportano, alla lettera, come belve feroci. Come se la rabbia o la paura moltiplicasse la loro forza fisica, arrivano a straziare la vittima, a farla letteralmente a brandelli con le loro mani, le loro unghie, i loro denti. Talvolta essi la divorano per intero.

La lingua francese, come quella italiana, non dispone di un termine proprio per indicare questa violenza improvvisa

e convulsa, questo fenomeno di folla allo stato puro. La parola che ci viene spontanea è un americanismo, linciaggio. Le innumerevoli varianti di assassinio collettivo o collettivamente ispirato presenti nei miti e nei testi biblici, il realismo di certe descrizioni, infine gli stessi riti, mi fanno concludere che un'interpretazione puramente «simbolica» o l'invocazione di un qualunque fantasma, come ad esempio il «fantasma del corpo fatto a pezzi», per spiegare tutte queste scene di violenza, siano tentativi ispirati a un pregiudizio sistematico contro la realtà, atteggiamento che non ho la minima esitazione a respingere, non foss'altro che in considerazione del vicolo cieco nel quale è finito da secoli lo studio della mitologia.

Dal momento che il linciaggio a mani nude ha un ruolo considerevole nei miti arcaici, perché non sottoporre a verifica l'ipotesi più semplice e logica, quella di una violenza reale analoga alla lapidazione di Efeso, ma ancor più selvaggia e spontanea?

Dato che i conflitti mimetici sono reali e conducono regolarmente alla violenza collettiva, perché non supporre che, dietro la maggior parte dei miti, vi sia della violenza reale?

Se i linciatori fanno strazio delle loro vittime con le proprie mani, è segno che devono essere disarmati: qualora avessero delle armi se ne servirebbero, e se non ne hanno è perché non pensavano di averne bisogno. Essi si erano riuniti per ragioni pacifiche, per accogliere forse un visitatore, ed ecco che, all'improvviso, le cose hanno preso una brutta piega...

Le violenze collettive di cui ho parlato finora, la lapidazione di Efeso, la Passione, la decapitazione di Giovanni Battista, sono più o meno manipolate, ma

esistono anche - lo si intuisce osservando i miti - molti linciaggi spontanei, che corrispondono a stati di frenesia mimetica intensissima che non trovano davanti a sé alcun ostacolo istituzionale e legale. La collera divampa da qualche parte, il panico si scatena e l'intera comunità, per effetto di un contagio istantaneo, precipita nella violenza.

Nelle società prive di sistema giudiziario il furore contagioso esplode sotto forma di linciaggio, e Louis Gernet vede in questo una modalità arcaica della giustizia (7). Dare tale riconoscimento al linciaggio è certo meglio che negarne l'esistenza, ma sono dell'avviso che questo studioso inverta il reale processo genetico. Egli non si rende conto che il punto di partenza delle religioni mitiche, e senza dubbio, in una fase ulteriore, di tutto ciò che noi chiamiamo «sistema giuridico», è l'unanimità violenta del linciaggio spontaneo e non premeditato, che ristabilisce spontaneamente la pace e che, con l'intermediazione della vittima, dà a questa pace un significato religioso, divino.

Dopo che la vittima è stata uccisa, la crisi finisce, la pace è ristabilita, la peste è sanata, gli elementi sono pacificati, il caos si ritira, ciò che era bloccato si sblocca, ciò che era incompiuto si compie, quanto era lacunoso si fa completo, quanto era indifferenziato si differenzia.

La metamorfosi di chi viene ucciso da malfattore in benefattore divino è un fenomeno prodigioso e nello stesso tempo così abituale che, nella maggior parte dei casi, i miti nemmeno sembrano farvi attenzione. Colui che all'inizio del mito subisce il linciaggio perché accusato di distruggere il sistema totemico, è quello stesso che, alla fine, presiede alla ricostruzione del sistema distrutto o alla costruzione di un sistema nuovo. La violenza unanime ha trasformato il malfattore in benefattore divino, in una maniera così

straordinaria e ciò nondimeno ordinaria che quasi nessun mito ci parla di questa metamorfosi, per il semplice motivo che è sottintesa.

Tutto ciò si spiega se comprendiamo che nella conclusione di questi miti la comunità viene riconciliata dall'unanimità violenta, e che tale potere di riconciliazione è attribuito alla vittima, prima giudicata «colpevole» e «responsabile» della crisi.

La vittima è dunque trasfigurata due volte: la prima in modo negativo, malefico; la seconda in modo positivo, benefico.

Questa vittima, che si credeva morta, dev'essere per forza viva, dal momento che è lei a ricostruire la comunità subito dopo averla distrutta. Essa è evidentemente immortale e, di conseguenza, divina.

Bisogna quindi pensare che anche i miti riflettano, ma in modo maggiormente confuso e trasfigurato, il processo che i Vangeli ci hanno permesso di identificare e che abbiamo ritrovato subito dopo nella lapidazione di Efeso. Questo processo dev'essere tipico dei miti in generale. Gli stessi gruppi umani, che espellono e massacrano gli individui su cui convergono mimeticamente i sospetti di tutti, si mettono ad adorare tali individui allorché si scoprono pacificati e riconciliati. Ciò che li riconcilia - è il caso di ripeterlo - non è che la proiezione sulla vittima dapprima di tutti i loro timori e poi, una volta che si sono riconciliati, di tutte le loro speranze. Sono i disordini caratteristici dei gruppi umani che con un processo paradossale, ossia aggravandosi sempre più, permettono agli uomini di darsi delle forme di organizzazione: le quali, sorgendo in un modo o nell'altro dalla violenza al suo parossismo, riescono a mettervi fine. I linciaggi riportano la pace a spese della

vittima divinizzata, ed è appunto per questo che si presentano come un'epifania di questa divinità, epifania di cui le comunità si ricordano in quei resoconti trasfigurati che noi chiamiamo miti.

Nella lapidazione miracolosa di Apollonio di Tiana non compare alcuna nuova divinità, ma non siamo lontani da una simile apparizione, dato che il mendicante viene percepito come un essere soprannaturale, come il demone della peste. Dopo la lapidazione gli uccisori non riconoscono più la loro vittima. Quel poco di apparenza umana che la vecchiaia e la miseria non avevano ancora distrutto nel mendicante viene adesso distrutto dalle pietre. Lo sventurato non viene lapidato perché mostruoso, è la lapidazione a fare di lui un mostro. Gli Efesi hanno scagliato le loro pietre con tanta furia che il cadavere del mendicante è «spappolato».

Si avverte nell'autore un'esitazione: il mostro è grande quanto un leone e tuttavia non è un leone, è piuttosto un cane. Per renderlo più rispettabile come mostro, Filostrato gli fa vomitare della schiuma, «come fanno i cani rabbiosi», ma la trasfigurazione rimane poco impressionante, poco convincente, troppo trasparente per nascondere la triste verità. Non si tratta che di un misero abbozzo di mito...

L'assassinio unanime non è sufficientemente trasfigurato per essere divinizzato. Proprio per questo motivo nessuna nuova divinità fa la sua comparsa, e si capisce benissimo che cosa manca a questa lapidazione per generare un nuovo dio. Il mendicante sarebbe divinizzato se la causa prima delle trasfigurazioni, la violenza collettiva, fosse più intensa.

Gli dèi guaritori delle mitologie si manifestano sempre, in prima istanza, sotto certe apparenze che ricordano il

nostro miracolo. Essi sono sempre, all'inizio, dei demoni responsabili della malattia che, in un secondo momento, risanano. Se queste divinità sono ritenute, alla fine, capaci di guarire le malattie che trasmettono agli uomini, è perché la violenza esercitata contro di loro nel momento in cui apparivano solo malefiche, contagiose, demoniache, ha un effetto riconciliatore analogo a quello della nostra lapidazione, però più potente. E' l'«ascenso di fissazione» più efficace a venir divinizzato. Le vittime che suscitano il più grande terrore nella prima fase suscitano il sollievo e l'armonia maggiori nella seconda. Esse sono dunque trasfigurate due volte, come ho già detto, anche se non è questo il caso del mendicante di Efeso. Il ruolo di Apollo nel mito di Edipo rappresenta un valido esempio di doppia trasfigurazione. E' questo dio che manda l'epidemia e castiga così i cittadini che ospitano fra le loro mura un criminale abominevole, un figlio parricida e incestuoso. Apollo stesso non doveva essere, al principio, che un «demone della peste». Una volta che Edipo viene espulso, Tebe si scopre risanata: Apollo ha ricompensato l'obbedienza dei Tebani mettendo fine a un castigo ormai senza scopo. Poiché Apollo è la peste, è sufficiente che egli si allontani per farla cessare.

Nel miracolo di Apollonio Eracle presiede alla lapidazione del mendicante esattamente come Apollo presiede all'espulsione dell'eroe nel mito di Edipo. In quest'ultimo esempio Apollo rimane indispensabile, benché l'eroe, a differenza del nostro mendicante, conservi ancora qualche traccia di divinizzazione, non però fino al punto di far consolidare la struttura sacra del racconto intorno a lui solo. Perché ciò avvenga il mito deve ricorrere, non diversamente dal nostro «miracolo», a un grande dio

preesistente, Apollo. Se nel miracolo di Apollonio il potere trasfigurante fosse maggiore, alla demonizzazione del mendicante seguirebbe la sua divinizzazione, e la seconda trasfigurazione coprirebbe l'orrore della scena: anziché il fenomeno ibrido e incompleto riferito da Filostrato avremmo un autentico mito. Il miracolo di Apollonio non è che un pallido abbozzo di mito, ma è proprio il suo carattere debole e incompiuto a renderlo di estremo interesse per la comprensione della genesi dei miti. Il racconto non riesce a impedire la scomposizione in due momenti separati di ciò che nei miti propriamente detti si presenta sotto una forma talmente compatta da apparire indecifrabile. Solo la prima trasfigurazione è presente e visibile in Filostrato, e proprio questo ci permette di leggere l'episodio in tutto il suo orrore. La seconda trasfigurazione è del tutto assente ed è per supplire a tale assenza che si ricorre all'aiuto di Eracle.

La frase iniziale del racconto contiene una prima allusione al dio:

«[Apollonio] condusse l'intera popolazione al teatro, dove si trova l'immagine del dio protettore».

Non viene più fatta parola del dio, se non proprio alla conclusione:

«A causa di questo [miracolo] la statua del dio protettore, Eracle, venne posta proprio nel punto dove il demone era stato ammazzato».

Le due menzioni di Eracle inquadrano tutta la vicenda e le conferiscono il suo significato religioso. Il vero autore del miracolo, in ultima analisi, è il dio, che ha deciso di esercitare la sua funzione protettrice per mezzo di un grande ispirato: Apollonio di Tiana.

La lapidazione miracolosa non è un mito completo, ma la metà di un mito, la prima, la più nascosta, quella di cui è meglio non sospettare l'esistenza per chi vuole glorificare i miti come fanno i moderni. Allo scopo di preservare le loro illusioni neopagane, costoro si distolgono da testi troppo rivelatori come quello della lapidazione di Apollonio.

Filostrato descrive la sua lapidazione con troppo onesto realismo per non gettare una luce involontaria sul processo da cui lui stesso, paradossalmente, rimane ingannato. Non vi è alcun motivo di pensare che questo scrittore fosse particolarmente sadico e molto diverso dagli altri suoi correligionari. Filostrato rimane legato alla religione dei suoi antenati senza vederla per quello che è, rende evidenti gli ingranaggi del meccanismo senza però identificarli, e non v'è dubbio che sarebbe il primo a stupirsi dell'orrore che il suo racconto ci ispira.

Nel suo immaginario religioso il grande Pan non è affatto morto, e non è un caso che questa divinità delle folle violente sia il simbolo dell'intera mitologia. E' dal suo nome che viene il nostro termine «panico». Questo dio non ha perduto, sull'autore della "Vita di Apollonio di Tiana", tutto il suo potere di seduzione (8).

Come mai i Vangeli, nella loro definizione più completa del ciclo mimetico, ricorrono a un personaggio chiamato Satana o il diavolo, e non a un principio impersonale? La ragione sostanziale credo sia questa: il vero manipolatore del processo, il soggetto della struttura che agisce nel ciclo mimetico non è il soggetto umano, che non riconosce il processo circolare dal quale è preso, bensì "il mimetismo stesso". Non vi è alcun vero soggetto al di fuori del mimetismo, ed è questo che in fin dei conti significa

«Principe di questo mondo», il titolo accordato a quel vuoto di essere che è Satana.

Satana non ha nulla di divino, ma non si può nominarlo senza far riferimento a qualcosa di essenziale cui ho già accennato rapidamente nel capitolo a lui dedicato, e che è per noi di estremo interesse: la genesi delle divinità arcaiche e pagane.

Anche se la trascendenza satanica è falsa e priva di ogni realtà sul piano religioso, sul piano mondano i suoi effetti sono innegabili, formidabili. Satana è il soggetto assente delle strutture di disordine e ordine che risultano dai rapporti conflittuali fra gli uomini e che sono capaci, alla fine, di riorganizzare quegli stessi rapporti che hanno gettato nello scompiglio. Satana è il mimetismo nel suo potere più segreto, quello di generare le false divinità in mezzo alle quali sorgerà il cristianesimo.

Parlare del ciclo mimetico nei termini di Satana permette ai Vangeli di dire o di suggerire, intorno alle religioni avvertite dal cristianesimo come false, menzognere e illusorie, molte cose che non potevano essere dette nel linguaggio degli scandali.

I popoli non inventano i loro dèi, essi divinizzano le loro vittime. Ciò che impedisce agli studiosi di scoprire questa verità è il loro rifiuto di riconoscere la violenza reale dietro i testi che la rappresentano. Il rifiuto della realtà è il dogma numero uno dei nostri tempi, ed è il prolungamento e la perpetuazione dell'illusione mitica originaria (9).

Capitolo 6

SACRIFICIO

Grazie al talento di Filostrato la violenza degli Efesi, toccati in un primo momento da compassione verso la loro vittima, ci viene mostrata con un realismo talmente moderno che non possiamo evitare di riconoscerla. Per quanto innamorati dei miti, non possiamo fare a meno di comprendere il ruolo che l'unanimità violenta ricopre nel formarsi dell'illusione mitica.

La genesi del sacro arcaico e antico è davvero il frutto di una frenesia mimetica e di un meccanismo vittimario che i Vangeli ci permettono di definire. Le comunità pacificate e rese concordi dalle loro vittime sono troppo consapevoli della loro incapacità di riconciliarsi da sole, troppo modeste insomma per attribuire a se stesse il merito della ritrovata armonia. Esse cercano la divinità che le ha riconciliate, e tale divinità può essere per loro soltanto la vittima che, dimostratasi in precedenza malefica, si rivela adesso benefica.

Nel miracolo di Apollonio l'esperienza non è abbastanza intensa per suscitare la seconda trasfigurazione, ed è a causa di questo che bisogna ricorrere, per rafforzare il miracolo, a un dio del pantheon tradizionale. Se l'esperienza mimetica fosse più forte, i persecutori attribuirebbero la loro liberazione direttamente alla

vittima, che allora riunirebbe in sé i ruoli di demone malefico e di divinità benefica nello stesso tempo.

Quando il potere trasfigurante di questa illusione collettiva si indebolisce, è il secondo transfert a scomparire per primo. Dei due esso è il più precario e il più fragile, dovendo rovesciare l'aspetto demoniaco della vittima e nascondere agli occhi degli uomini quanto Filostrato ci obbliga a vedere: la concentrazione di tutti gli scandali sul povero mendicante, la violenza mimetica, il fondamento del religioso arcaico preso nel suo insieme.

Filostrato non ha verso la violenza la sensibilità che la nostra epoca storica ci costringe ad avere. Questa insensibilità, per urtante che ci possa apparire, è uno dei problemi che le nostre analisi ci aiutano a comprendere meglio.

Il doppio transfert del sacro arcaico spiega, a mio avviso, la frattura logica che è caratteristica di molti miti. All'inizio l'eroe figura soltanto come un pericoloso malfattore, ma, dopo l'azione violenta diretta a impedirgli di nuocere, questo stesso criminale compare, alla fine, come salvatore divino, senza che un simile cambiamento di identità venga mai giustificato o anche semplicemente notato. Alla conclusione di tali miti quello che all'inizio era un malfattore presiede, debitamente divinizzato, alla ricostruzione del sistema culturale che lui stesso risultava avere distrutto nella fase precedente, quando era fatto bersaglio delle proiezioni persecutorie del gruppo divenendone il capro espiatorio.

Quello stesso religioso arcaico che fino a ieri passava per essere «onirico» e «fantasmatico», viene oggi esaltato quale forma di «creazione ludica», ma la verità è che la mitologia mondiale è estremamente vicina a quel tipo di

rielaborazione fantastica che ha sempre trasfigurato la violenza collettiva in tutte le società primitive, sopravvivendo in forma attenuata fino al Medioevo, fino all'epoca dei grandi attacchi di "panico" scatenati da calamità come la peste nera, i cui capri espiatori erano gli Ebrei, gli stranieri, i lebbrosi, i minorati e gli esclusi di ogni tipo, quelli che oggi definiremmo emarginati. Nei fenomeni collettivi del Medioevo la trasfigurazione mitica è ancora più debole che nel testo di Filostrato, e la lettura demistificante da me proposta non solo non scandalizza nessuno, ma è percepita come talmente evidente da renderla, più che consigliabile, praticamente obbligata.

Sulla base delle analisi che precedono, la genesi dei miti e dei loro tardi derivati può essere paragonata alle attività di un vulcano ormai spento. Finché era in attività il vulcano generava dei «veri» miti, ma dal cratere fuoriusciva una tale quantità di lava e di fumo da rendere impossibile l'affacciarvisi per vedere che cosa avveniva all'interno.

La lapidazione di Efeso è opera di questo stesso vulcano in una fase più tarda, quando è ancora attivo, ma si è raffreddato abbastanza da potervisi avvicinare. Il vulcano non è ancora estinto, ma non produce che miti amputati, privati della loro parte migliore e limitati al transfert ostile. Il mendicante di Efeso non diviene mai oggetto di adorazione. La lapidazione miracolosa non genera che un piccolo, mediocre demone.

Io vedo nel racconto di Filostrato un prezioso «anello mancante» fra le trasfigurazioni mitologiche assolute, indecifrabili in modo diretto, e le trasfigurazioni facili da decifrare come la caccia alle streghe del Medioevo, la cui parentela con la mitologia vera e propria diviene evidente alla luce di Filostrato e dei Vangeli.

In entrambi i casi si ha una violenza collettiva che riceve dai persecutori un'interpretazione falsa, dominata dalla loro illusione unanime. Nel caso dei miti noi restiamo vittime di trasfigurazioni collettive, che invece, nel caso della caccia alle streghe, non sono più in grado di ingannarci. Davanti alle persecuzioni che si svolgono nel nostro universo storico, pur lontane nel tempo, capiamo senza fatica che le vittime sono reali e sicuramente innocenti, e comprendiamo che sarebbe riprovevole, più ancora che stupido, negare quest'evidenza. Noi non vogliamo più essere complici della caccia alle streghe. Eppure la mitologia è soltanto una versione maggiormente efficace del meccanismo trasfigurante di cui riconosciamo benissimo il funzionamento nel caso della caccia alle streghe, giacché esso non funziona più nel nostro mondo che in una forma assai indebolita, incapace ormai di generare degli autentici miti. Se si esaminano i testi derivati dalle grandi convulsioni medioevali, è facile riconoscervi il ciclo mimetico con la sua crisi, le accuse stereotipate, la violenza collettiva e, talvolta, un embrione superstite di epifania religiosa, ed è facile anche riconoscervi i segni preferenziali di selezione vittimaria che caratterizzano molti eroi e molte divinità mitologiche: sono gli stessi criteri di selezione del "pharmakós" greco, le minorazioni di ogni genere, le condizioni di inferiorità fisica e sociale, e sono sempre questi criteri che inducono

Apollonio a scegliere un miserabile mendicante per la sua lapidazione «miracolosa».

I miti propriamente detti appartengono alla stessa famiglia testuale della lapidazione di Apollonio, cui sono strettamente connessi i racconti medioevali sulla caccia alle streghe e, soprattutto, la Passione di Cristo. I resoconti di

violenze collettive sono decifrabili in misura inversa al grado di trasfigurazione di cui sono oggetto. I più trasfigurati sono i miti, e il meno trasfigurato in assoluto è il resoconto della Passione di Cristo, l'unico a rivelare sino in fondo la causa dell'unanimità violenta, il contagio mimetico, il mimetismo della violenza.

Io affermo, in sintesi, che la mitologia in apparenza più nobile, quella degli dèi olimpici, ha la stessa genesi testuale della demonizzazione del mendicante di Efeso o delle streghe medioevali.

L'accostamento dei miti alla caccia alle streghe può apparire scandaloso a causa della venerazione estetica e culturale da noi riservata alla mitologia, ma lo scandalo non è in grado di resistere a un confronto serio delle due strutture. In entrambi i casi troviamo gli stessi dati organizzati nella stessa maniera, solo che questi sono assai affievoliti - ripeto - nei fenomeni appartenenti all'universo cristiano, quelli che noi qualificiamo come «storici». E' vero che più le divinità invecchiano, più la loro dimensione malefica si smorza a vantaggio dell'aspetto benefico, tuttavia rimangono sempre delle tracce del demone originale, della vittima massacrata dalla collettività. Se ci si accontenta di ripetere i soliti luoghi comuni intorno agli dèi olimpici, si percepisce soltanto la loro serenità e maestà, e già nell'arte classica, come regola generale, sono gli elementi positivi a dominare la scena. Dietro questa facciata però, anche quando si tratta di Zeus, vi sono sempre quelle che vengono chiamate, con compiacenza un po' insipida, le «scappatelle» del dio. Tutti sono concordi nello «scusare» queste scappatelle con un sorriso astutamente complice, un po' come farebbero davanti a un presidente americano sorpreso in flagrante delitto di

adulterio. Le scappatelle di Zeus e dei suoi colleghi non sono - così ci assicurano - che «delle lievi ombre nella loro grandezza divina».

In realtà, le «scappatelle» sono le tracce di crimini analoghi a quelli di Edipo e di altri capri espiatori divinizzati, colpevoli di parricidi, incesti, fornicazioni bestiali e altri orrendi delitti, tipici delle accuse da caccia alle streghe che ossessionano costantemente le folle arcaiche, e persino le folle moderne affamate di vittime. Queste «scappatelle» costituiscono l'essenza del numinoso più arcaico.

Grazie al cielo gli storici del Medioevo si rifiutano di negare la realtà della caccia alle streghe. I fenomeni che essi decifrano sono troppo numerosi e intelligibili, troppo ben documentati per dare alimento, almeno fino ad oggi, alla furia derealizzatrice che si è impadronita dei nostri filosofi e studiosi di mitologia. Gli storici continuano ad affermare l'esistenza reale di vittime massacrate dalle folle medioevali, come lebbrosi, Ebrei, stranieri, donne, minorati, emarginati di ogni tipo. Saremmo non soltanto ingenui ma moralmente colpevoli qualora ci ritenessimo incapaci di stabilire la realtà di queste vittime, sotto il pretesto che tutti i «racconti» sono di necessità «immaginari», che la verità non esiste, e così via.

Ma dobbiamo porci la seguente domanda: se le vittime della caccia alle streghe nel Medioevo sono reali, perché non dovrebbero esserlo quelle dei miti? Ciò che impedisce agli studiosi di mitologia di scoprire la verità non è la difficoltà in sé di tale compito, è il loro eccessivo rispetto per l'antichità classica, atteggiamento che dura da secoli e che si è adesso esteso all'intero universo arcaico. E' l'ideologia antioccidentale e soprattutto anticristiana a

impedire la demistificazione di forme mitiche che sarebbero ormai decifrabili. Attendo con impazienza il giorno in cui gli studiosi si renderanno conto di aver a che fare, nei miti, con gli stessi temi presenti nella caccia alle streghe, strutturati nella stessa maniera, e percepiti erroneamente come indecifrabili. In realtà questi temi sono pienamente svelati da duemila anni, grazie ai resoconti della Passione.

L'interpretazione che propongo è tutt'altro che aberrante e fantastica, essa diventa al contrario evidente non appena la si affronti sotto la visuale di quell'«anello mancante» che è la lapidazione voluta da Apollonio, caso intermedio fra i resoconti di violenza collettiva ancora capaci di ingannarci, e quindi mitici in senso forte, e quelli dove noi riconosciamo subito le illusioni dei persecutori ingannati dalle loro stesse persecuzioni, dove noi riconosciamo, come nelle persecuzioni contemporanee, la Passione di Cristo.

L'enorme interesse della nostra lapidazione sta nel far saltare le distinzioni eccessivamente rigide di coloro che vogliono imprigionare la realtà in categorie ben definite. Lo strutturalismo linguistico si guarda bene dal ricorrere a testi come quello di Filostrato, e per ovvie ragioni. Filostrato scavalca troppe barriere che si vorrebbero insormontabili. Dietro la discontinuità del linguaggio, il nostro «anello mancante» rende manifesta una continuità reale, portatrice di un'intelligibilità vera, che non si lascia rinchiudere nei compartimenti stagni delle classificazioni antiche e moderne. I famosi metodi presi dalla linguistica sono apprezzati proprio per la loro capacità di sostituire la ricerca della verità con i giochetti logici dello strutturalismo. La lapidazione di Efeso, propriamente

parlando, non è un mito, e tuttavia, con l'aiuto dei Vangeli, ci ha suggerito, sulla natura e la genesi dei miti e delle divinità, un'ipotesi che risiede nel prolungamento diretto del testo, un'ipotesi difficile da respingere se si è interessati davvero alla ricerca della verità. La stessa cosa vale per i sacrifici rituali.

La lapidazione di Efeso non è un sacrificio in senso proprio, ma è evidente che ha stretti rapporti con un tipo di sacrificio assai diffuso nel mondo greco. Il rito a cui essa fa subito pensare è così vicino, in effetti, a quanto ci racconta Filostrato che si è tentati di farvi ricorso per definire il «miracolo» di Apollonio: sto parlando del rito del "pharmakós".

Il mendicante di Apollonio ricorda quella categoria di esseri umani che Atene e le grandi città greche mantenevano a loro spese per farne, quand'era il momento, dei "pharmakoi", insomma per assassinarli collettivamente - perché indietreggiare davanti al termine giusto? - in occasione delle Targelie e di altre festività dionisiache. Prima di lapidare questi poveracci li si sferzava sugli organi sessuali, li si sottoponeva a una vera seduta di tortura rituale. Scegliendo una vittima della cui scomparsa nessuno sarebbe rattristato, Apollonio non corre il rischio di aggravare i disordini che cerca di sedare, e questo è un grande vantaggio. Il mendicante lapidato presenta tutti i classici tratti del "pharmakós", che in realtà sono gli stessi di tutte le vittime umane selezionate nei riti sacrificali. Allo scopo di non suscitare rappresaglie si scelgono dei «paria»: persone senza dimora e senza famiglia, minorati, malati, vecchi abbandonati, tutti individui in possesso di quelli che ho chiamato nel "Capro espiatorio" gli «stereotipi della selezione vittimaria». Questi stereotipi non variano molto

da una cultura all'altra, e il loro regolare ricorrere confuta il relativismo antropologico. Ancora ai nostri giorni essi determinano i fenomeni cosiddetti di «esclusione». Coloro che possiedono tali segni vittimari non sono più massacrati, e questo è pur sempre un progresso, anche se precario e limitato.

Si tende spesso a pensare che i Greci dell'epoca classica fossero ormai «troppo civilizzati» per lasciarsi andare a riti barbari come quello del "pharmakós". Questi riti - si dice sempre, senza alcuna prova a sostegno - «dovevano essere caduti assai presto in desuetudine». La nostra lapidazione miracolosa, sei secoli dopo Socrate e Platone, non conferma un siffatto ottimismo. Il culto dionisiaco abbonda di riti ancora più atroci del «miracolo» di Apollonio, ma noi non "vediamo" tutto questo nella sua evidenza, nel modo quasi cinematografico in cui il racconto di Filostrato ci costringe a "vedere" la lapidazione di Efeso. Lo strizzare d'occhi del mendicante, la crosta di pane nella sua bisaccia, la compassione iniziale degli Efesi, tutti i dettagli concreti del testo di Filostrato ne accrescono la capacità evocativa. Potrebbe venire la tentazione di concludere che l'avvenimento narrato, anche se reale, dev'essere troppo eccezionale per figurare a pieno titolo in un dibattito sulla violenza nelle religioni pagane, ma è vero il contrario: il racconto di Filostrato è eccezionale soltanto per il suo realismo, la sua relativa modernità.

Si credeva che i riti di "pharmakós" purificassero le città greche dalle loro impurità, che le rendessero più armoniose, che realizzassero insomma il tipo di miracolo che Apollonio compie con il suo mendicante. Qualunque cultura sacrificale, nei momenti di crisi, ricorre a riti non previsti dal normale calendario liturgico. La lapidazione del

mendicante non è che un rito di "pharmakós" improvvisato.

Facendo lapidare il mendicante Apollonio ripete su una vittima umana la violenza unanime che la maggior parte dei sacrifici, a quell'epoca, ripeteva ormai su vittime animali.

Anche le rappresentazioni teatrali sono fondate sulla violenza collettiva e costituiscono una sorta di rito, ma esse appaiono ancor più ripulite della loro violenza rispetto ai sacrifici animali e risultano culturalmente più ricche, essendo sempre, almeno in modo indiretto, delle meditazioni sull'origine del religioso e dell'intera cultura, delle fonti potenziali di conoscenza, come Sandor Goodhart ci mostra nel suo "Sacrificing Commentary" (10). Ma l'obiettivo della tragedia resta il medesimo dei sacrifici. Si tratta sempre di ottenere, fra i membri della comunità, una purificazione rituale, la "catarsi" di Aristotele, la quale rimane in ultima analisi una versione intellettualizzata o «sublimata», come direbbe Freud, dell'effetto originario del sacrificio.

All'epoca in cui esistevano ancora dei riti sacrificali più o meno in uso gli etnologi, allorché domandavano alle comunità per quali motivi li osservassero con tanto scrupolo, ottenevano sempre la stessa duplice risposta. A detta dei diretti interessati, che sarebbe forse giunto il momento di ascoltare davvero, i sacrifici sono destinati, in primo luogo, a fare una cosa gradita agli dèi che li hanno insegnati agli uomini, e, in secondo luogo, a consolidare o, se necessario, a restaurare l'ordine e la pace all'interno del gruppo. Malgrado l'unanimità di simili spiegazioni gli etnologi non le hanno mai prese sul serio, ed è questo il motivo - io credo - per cui non hanno mai risolto l'enigma

dei sacrifici. Per risolverlo, infatti, basterebbe ammettere che i sacrificatori dicevano la verità nei termini in cui potevano comprenderla, basterebbe riconoscere che costoro erano assai più vicini alla spiegazione vera dei loro riti che non tutti gli specialisti moderni.

I sacrifici cruenti esprimono lo sforzo di allontanare e moderare i conflitti interni delle società arcaiche riproducendo, nella maniera più esatta possibile e a spese di vittime scelte in sostituzione di quella originaria, le violenze reali che, in un passato indeterminato ma nient'affatto mitico, avevano veramente riconciliato queste comunità grazie al loro carattere unanime. Le divinità sono sempre implicate nei sacrifici, giacché le violenze collettive riprodotte nel rito coincidono con quelle spontanee, le quali, avendo a suo tempo riconciliato tutti i partecipanti, li avevano persuasi che le loro vittime fossero divine.

E' sempre un «meccanismo vittimario» efficace a fare da modello ai sacrifici e a passare per divino, per il motivo che esso in origine ha realmente posto fine a una crisi mimetica, a un'epidemia di vendette a catena che non si riusciva a fermare.

La prova che i sacrifici sono modellati su violenze reali sta nel fatto che essi sono tutti differenti fra loro nei dettagli, mentre i loro caratteri strutturali sono sempre gli stessi, e sono visibilmente ispirati al modello di una violenza collettiva spontanea. Le somiglianze fra i sistemi sacrificali esistenti sull'intero pianeta sono troppo costanti e troppo decifrabili perché le concezioni immaginarie o psicopatologiche del sacrificio possano avere qualche verosimiglianza.

Se si vuole comprendere come nascono i riti, bisogna figurarsi lo stato d'animo di una comunità che, dopo lunghi

e sanguinosi contrasti, ne venga liberata mediante una dinamica collettiva imprevista. Nei giorni o mesi successivi a questa liberazione possiamo supporre che regni una grande euforia; ma questo periodo fortunato, purtroppo, non è destinato a durare. Per loro natura, gli uomini ricadono sempre nelle rivalità mimetiche. «E' inevitabile che avvengano scandali», e infatti gli scandali avvengono sempre, all'inizio in modo sporadico e senza che nessuno vi presti grande attenzione, ma ben presto moltiplicandosi.

Si arriva a un punto in cui bisogna arrendersi all'evidenza: una nuova crisi minaccia la comunità.

Come prevenire un simile disastro? La comunità non ha dimenticato il dramma strano e incomprensibile che l'ha recentemente salvata dall'abisso in cui ora teme di ricadere. Essa è piena di riconoscenza verso la vittima misteriosa che, pur facendola dapprima piombare nella catastrofe, l'ha successivamente salvata. Riflettendo su questi avvenimenti enigmatici, i membri del gruppo arrivano alla conclusione che se le cose sono andate in un certo modo è senza dubbio perché l'ha voluto la vittima misteriosa. Forse questa divinità ha organizzato tutta la messa in scena allo scopo di spingere i suoi nuovi fedeli a riprodurla e a rinnovarne gli effetti, per trovare protezione in futuro da una recrudescenza sempre possibile dei disordini mimetici. L'idea che siano stati gli dèi a insegnare agli uomini i sacrifici è universale, e si vede con chiarezza che cosa la giustifica.

Può darsi che la divinità stessa desideri che i sacrifici siano ripetuti in perpetuo per il bene dei suoi fedeli, ma può anche essere che lei voglia questo per il proprio bene, perché si sente onorata dai riti o forse ancora perché si nutre di vittime.

Non sapendo esattamente su che cosa si basi il potere delle violenze collettive, ma supponendo forse che la loro efficacia non sia solo soprannaturale, le comunità si mettono a copiare la loro esperienza di violenza unanime nella maniera più precisa e completa possibile. Nell'incertezza, è meglio fare troppo piuttosto che troppo poco. Questo principio spiega come mai molte comunità incorporino nei loro riti la stessa crisi mimetica, la crisi che scatena il processo mimetico di selezione della vittima originaria.

Molti riti sacrificali iniziano con una simulazione della crisi mimetica che è troppo realistica e troppo simile ovunque per essere inventata. Tutti i sottogruppi della comunità litigano e si affrontano in modo simmetrico, mimetico. Il modello di questo comportamento può essere solo la crisi reale che ha scatenato ciò che ci si sforza di riprodurre, la violenza unanime contro la vittima.

Per generare il proprio antidoto, insomma, la violenza deve prima esasperarsi, punto chiaramente compreso da molti sistemi sacrificali, che giudicano indispensabile riprodurre la crisi senza la quale il meccanismo vittimario rischierebbe di non entrare in funzione.

E' per questo che così tanti riti, visibilmente destinati a ristabilire l'ordine, cominciano ciò nondimeno, in un modo che a noi appare paradossale e che è invece logico nella prospettiva mimetica, con l'aggravare il disordine, diffondendolo in forma spettacolare attraverso l'intera comunità. Benché razionale, dietro la sua apparente assurdità, questa procedura non era però universalmente seguita. Molti sistemi rituali non riproducevano la crisi iniziale, ed è facile capirne il motivo: tale crisi scatena pur sempre la violenza mimetica, e se la si imita in maniera

troppo realistica i rischi di una perdita totale di controllo sono notevoli, al punto che parecchie comunità si rifiutavano di correrli, certo in considerazione del fatto che vi sarebbe sempre stato al loro interno sufficiente disordine per provocare il meccanismo riconciliatore, senza bisogno di aggiungervi un pericoloso supplemento di violenza.

Ma anche i riti più tumultuosi, di norma, non riproducevano la crisi mimetica in tutta la sua intensità e durata. Nella maggior parte dei casi ci si accontentava di una versione abbreviata e accelerata del disordine collettivo. Non ci si andava a gettare nel fuoco, insomma, per paura di bruciarsi.

Si capisce perché, quasi ovunque, i sacrificatori scorgessero nei loro sacrifici delle azioni temibili. Essi non ignoravano che la «violenza buona», quella che invece di intensificare la violenza vi pone fine, è la violenza unanime, né ignoravano che la causa dell'unanimità è il mimetismo più esasperato, e per forza di cose più pericoloso fintanto che l'unanimità non viene raggiunta. Da qui proviene l'idea, di per sé universale, che l'attività rituale esponga a gravi pericoli, tanto che per diminuirne i rischi ci si sforzava di riprodurre il modello di partenza nella forma più scrupolosa ed esatta possibile. E' questa precisione ossessiva ad aver suggerito a psicologi e psicoanalisti tutte quelle spiegazioni fallaci, concepite nei termini delle «nevrosi», dei «fantasmi» e dei vari «complessi», che a loro piacciono tanto. Che il fenomeno religioso sia psicopatologico è un assioma agli occhi di quasi tutti i contemporanei. Per dissipare un simile errore occorre trovare l'azione reale riprodotta dal rito, la violenza che riconcilia perché spontaneamente unanime, un modello

veramente pericoloso, di cui i sacrificatori avevano tutte le ragioni di temere la ripetizione.

Nell'evoluzione storica dei riti arriva inevitabilmente il momento in cui le innumerevoli ripetizioni cominciano a «logorare» l'effetto sacrificale. Il terrore che il sacrificio compiuto ispira a quegli apprendisti stregoni che i sacrificatori pur sempre sono finisce con lo svanire, e sopravvive soltanto sotto la veste di commedie del terrore destinate a impressionare i non iniziati, le donne e i bambini.

Molti indizi teorici, testuali e archeologici suggeriscono che nei primordi dell'umanità le vittime erano soprattutto umane. Con l'andar del tempo gli animali hanno sostituito in misura crescente gli uomini, ma quasi ovunque le vittime animali passano per essere meno efficaci delle vittime umane. In caso di estremo pericolo, nella Grecia classica, si ritornava al sacrificio umano. Se dobbiamo credere a Plutarco, alla vigilia della battaglia di Salamina Temistocle, sotto la pressione della folla, fece sacrificare dei prigionieri persiani (11).

Forse che questo avvenimento è molto diverso dal miracolo di Apollonio?

Capitolo 7

L'ASSASSINIO FONDATORE

Dietro la Passione di Cristo, dietro un certo numero di drammi biblici e un numero enorme di drammi mitici, nonché dietro i riti arcaici, troviamo sempre lo stesso processo di crisi e di risoluzione della crisi fondato sul malinteso della vittima unica, troviamo sempre lo stesso «ciclo mimetico». A un attento esame, possiamo renderci conto che i grandi miti di origine e i racconti di fondazione sono i primi a proclamare il ruolo fondamentale e fondante della vittima unica e del suo assassinio unanime. L'idea è presente ovunque.

Nella mitologia sumera è dal corpo di una vittima unica - Ea, Tiamat, Kingu - che sorgono le istituzioni della cultura. Stessa cosa in India: è lo smembramento della vittima primordiale, Purusha, da parte di una folla di sacrificatori che genera il sistema delle caste. Si ritrovano miti analoghi in Egitto, in Cina, presso i popoli germanici, in ogni luogo. Il potere creatore dell'assassinio si concretizza spesso nell'importanza assegnata alle parti smembrate della vittima. Si ritiene che ciascuna di esse generi un'istituzione particolare, un clan totemico, una suddivisione territoriale, o ancora la pianta o l'animale che è la fonte principale di sostentamento della comunità.

Il corpo della vittima è talvolta paragonato a un seme che deve decomporsi per germinare, evento che coincide con la restaurazione del sistema culturale danneggiato dalla crisi precedente o con la creazione di un sistema affatto nuovo, che appare sovente come il primo in assoluto, come una sorta di invenzione dell'umanità. «Se il chicco di grano al momento della semina non muore rimane solo, ma se muore porta molto frutto» (12).

I miti che affermano il ruolo fondatore dell'assassinio sono così numerosi che perfino uno studioso poco portato alle generalizzazioni come Mircea Eliade ha giudicato necessario menzionarli. Nella sua "Storia delle credenze e delle idee religiose" egli parla di un «assassinio creatore» comune a innumerevoli miti di origine e di fondazione diffusi in tutto il pianeta (13). E' qui presente un tema la cui frequenza sorprende visibilmente lo studioso, un fenomeno in qualche modo «transmitologico»; Mircea Eliade tuttavia, fedele al suo metodo puramente descrittivo, non ha mai suggerito, a quanto mi risulta, la spiegazione universale che invece a me sembra possibile dare.

La teoria relativa all'assassinio fondatore è non soltanto mitica ma anche biblica. Nella "Genesi" essa coincide con l'assassinio di Abele da parte di Caino. Il racconto di questo omicidio non è un mito fondatore, è l'interpretazione che la Bibbia fornisce di tutti i miti di questo tipo, mediante il racconto della fondazione sanguinosa della prima cultura umana e delle sue conseguenze, che costituiscono il primo ciclo mimetico rappresentato nella Bibbia.

Come fa Caino a fondare la prima cultura? Il testo non si pone direttamente questa domanda ma vi dà una risposta implicita perché si limita a due temi fondamentali: il primo è l'assassinio di Abele, il secondo è l'attribuzione a Caino

della prima cultura, che visibilmente si colloca come prolungamento diretto dell'assassinio, come sua conseguenza fondata non sulla rappresaglia ma sul rito.

La loro stessa violenza ispira agli assassini un salutare timore e fa loro comprendere la natura contagiosa dei comportamenti mimetici, lasciando intravedere possibilità disastrose per l'avvenire: non appena ha ucciso il fratello, Caino dice a se stesso: «... chiunque mi incontrerà mi potrà uccidere» (Genesi, 4, 14).

Tale frase mostra chiaramente che la razza umana, in questo momento, non si limita a Caino e ai suoi genitori, Adamo ed Eva. Il nome Caino designa la prima comunità messa insieme dal primo assassinio fondatore: ci sono molti assassini potenziali, e bisogna impedire loro di uccidere.

L'assassinio insegna a colui, o piuttosto a coloro che l'hanno perpetrato una sorta di saggezza, una prudenza che modera la loro violenza. Approfittando della tregua, Dio promulga la prima legge contro l'assassinio: «Chiunque ucciderà Caino, subirà la vendetta sette volte!» (Genesi, 4, 15). Questa prima legge contro l'assassinio sancisce la fondazione della cultura cainita: ogni volta che avverrà un nuovo assassinio, si immoleranno sette vittime in onore della vittima originaria, Abele. Più ancora della schiacciante entità della retribuzione, è la natura rituale di questa settuplice immolazione a ristabilire la pace, è il raccogliersi unanime della comunità nella commemorazione di questo assassinio.

La legge contro l'assassinio non è nient'altro che la ripetizione dell'assassinio. Ciò che la distingue dalla vendetta selvaggia è il suo significato, più che la sua natura intrinseca. Anziché essere una ripetizione vendicatrice, che

susciterà a sua volta nuovi vendicatori, tale legge è la ripetizione rituale e sacrificale dell'unità forgiata nell'unanimità spontanea, una cerimonia cui partecipa l'intera comunità. Per quanto la differenza tra ripetizione rituale e ripetizione vendicatrice possa apparire tenue e precaria, nondimeno essa riveste un'enorme importanza, e costituisce il modello originario di tutte le differenziazioni ulteriori: si tratta infatti dell'invenzione della cultura umana.

Bisogna guardarsi dal rischio di vedere nella storia di Caino una «confusione» tra sacrificio e pena di morte, come se le due istituzioni preesistessero alla loro invenzione. La legge che emerge dal rinsavimento successivo all'uccisione di Abele è la matrice comune di tutte le istituzioni, ed è il risultato di tale omicidio una volta che questo sia stato compreso nel suo ruolo fondatore. L'assassinio collettivo diviene fondatore per mezzo delle sue ripetizioni rituali.

Non è soltanto la pena capitale, la legge contro l'assassinio, a dover essere concepita come limitazione e controllo della violenza selvaggia per mezzo della violenza rituale, sono tutte le grandi istituzioni umane.

Come osserva James Williams: «Il segno di Caino è il segno della civiltà. E' il segno dell'assassino protetto da Dio» (14).

L'idea dell'assassinio fondatore si ritrova puntualmente nei Vangeli. Essa è presupposta da due brani paralleli in Matteo e Luca che si riferiscono a una catena di assassinii analoghi alla Passione e risalenti sino alla «fondazione del mondo».

Matteo parla di «tutto il sangue innocente versato sulla terra, a cominciare dal sangue del giusto Abele...». Luca

parla esplicitamente del «sangue di tutti i profeti, versato sin dalla fondazione del mondo, a cominciare dal sangue di Abele...» (15). E' una catena il cui ultimo anello è la Passione, simile in questo a tutti gli assassinii precedenti: si tratta sempre della stessa struttura formata da uno stato di frenesia mimetica e dal conseguente meccanismo vittimario.

Il riferimento di Matteo e Luca all'assassinio di Abele è importante almeno per due ragioni. La prima è che tali passi dovrebbero screditare una volta per tutte la tesi veramente meschina che vede nelle osservazioni evangeliche sull'uccisione dei profeti degli attacchi contro il popolo ebraico, una manifestazione di «antisemitismo».

Dal momento che non esisteva un popolo ebraico al tempo di Caino e Abele, e che quest'ultimo è considerato come il primo dei profeti assassinati collettivamente, è evidente che tali uccisioni non riguardano solo gli Ebrei, e che Gesù non insiste su queste violenze per attaccare i suoi compatrioti in quanto tali. I suoi discorsi hanno, come sempre, un significato universalmente umano.

La seconda ragione che rende così importante il riferimento ad Abele nel contesto della «fondazione del mondo» si trova nella ripresa da parte di Gesù di ciò che la "Genesi" afferma nella storia di Caino. Gesù adotta deliberatamente la tesi che ho appena esposto, ossia che la prima cultura umana si fonda su un'uccisione collettiva originaria, su un assassinio che è già analogo alla Crocifissione.

A dimostrare la verità di tale assunto è l'espressione, usata da Luca e presente altrove anche in Matteo, «sin dalla fondazione del mondo». Ciò che si verifica sin dalla fondazione del mondo, ossia a partire dalla fondazione

violenta della prima cultura, sono degli assassinii costantemente analoghi alla Crocifissione, degli assassinii fondati sul mimetismo e proprio per questo fondatori, in ragione del malinteso che trasfigura la vittima sotto la pressione del mimetismo.

Le due frasi vogliono suggerire che la catena degli assassinii è estremamente lunga, dato che risale alla fondazione della prima cultura. Questo tipo di uccisione, comune alla morte di Abele e alla Crocifissione, ha un ruolo fondatore nell'intera cultura umana, e non è certo per caso che i Vangeli mettono questo evento sanguinoso in rapporto con la "katabolè tou kósmou", la fondazione del mondo. Sulla scorta di Matteo, Luca suggerisce che l'assassinio ha un carattere fondatore, e che il suo primo esempio coincide con la nascita della prima cultura.

Nel Vangelo di Giovanni è presente una frase che equivale a quelle di Matteo in generale e di Luca in 1 I, 50, e che conferma l'interpretazione da me appena data, la frase che si trova al centro del grande discorso di Gesù sul diavolo già commentata nel terzo capitolo. Anch'essa è una definizione di ciò che Mircea Eliade chiama l'assassinio creatore:

«[Il diavolo] è stato omicida fin dal principio». (Giovanni, 8, 44)

La parola che sta per «principio», «origine», «inizio», è "arché", e non può riferirsi alla creazione "ex nihilo" che, essendo interamente divina, non può accompagnarsi a violenza. Essa non può che riferirsi alla prima cultura umana. Il termine "arché" ha dunque lo stesso significato di "katabolè tou kósmou" nei Vangeli sinottici, si tratta sempre della fondazione della prima cultura. Se il rapporto dell'assassinio con l'origine fosse fortuito, se significasse

soltanto che da quando vi sono uomini sulla terra Satana li ha spinti a uccidere, Giovanni non userebbe la parola «principio» in riferimento al primo omicidio, né Luca, seguendo Matteo, accosterebbe la fondazione del mondo all'uccisione di Abele.

Queste due frasi, quella di Luca sulla scorta di Matteo da un lato e quella di Giovanni dall'altro, significano la medesima cosa: ci indicano che fra l'origine e il primo assassinio collettivo vi è un rapporto che non è fortuito. L'assassinio e l'origine fanno un tutt'uno. Se il diavolo è omicida "fin" dal principio, ciò vuol dire che egli mantiene questo suo carattere in tutte le epoche successive. Ogni volta che una cultura appare, è dallo stesso tipo di assassinio che sorge. Vi è dunque una serie di assassinii fondatori, tutti analoghi alla Passione e tutti fondatori, e come il primo è stato l'origine della prima cultura, così quelli successivi sono stati l'origine delle successive culture.

Tutto questo si accorda perfettamente con quanto abbiamo già appreso su Satana o il diavolo, ossia che egli è una sorta di personificazione del «mimetismo cattivo», sia nei suoi aspetti conflittuali e disgregatori che nei suoi aspetti conciliatori e unificanti. Satana o il diavolo è, successivamente, colui che fomenta il disordine, il seminatore di scandali, e colui che, nel parossismo della crisi provocata da lui stesso, vi mette fine di colpo espellendo il disordine. Satana scaccia Satana per mezzo delle vittime innocenti che riesce sempre a far condannare. Essendo il signore del meccanismo vittimario, Satana è anche il signore della cultura umana, che non ha un'origine diversa dall'assassinio della vittima. In ultima analisi è il diavolo, ovvero, in altre parole, il cattivo mimetismo, a

porsi all'origine non solo della cultura cainita ma di tutte le culture umane.

Come va interpretata l'idea di assassinio fondatore? Come si potrebbe esprimere una simile idea in termini concreti, togliendole la sua apparenza fantastica e perfino assurda?

Sappiamo che l'assassinio collettivo agisce come una specie di calmante, di tranquillante, visto che gli uccisori, saziando la loro fame di violenza su una vittima che in realtà non c'entra, sono assolutamente persuasi di liberare la comunità da chi è responsabile dei suoi mali. Ma questa illusione, da sola, non basta a giustificare la credenza nella virtù fondatrice dell'assassinio, credenza che, come abbiamo appena visto, è comune non solo a tutti i grandi miti fondatori ma anche alla "Genesi" e infine ai Vangeli.

L'interruzione temporanea della crisi non basta a spiegare la fiducia di così tante religioni nel potere fondatore dell'assassinio collettivo, nella sua capacità non soltanto di fondare le comunità ma di assicurare loro un'organizzazione durevole e relativamente stabile. L'effetto riconciliatore di questa uccisione, per clamoroso che sia, non può prolungarsi per generazioni. L'omicidio non può generare e perpetuare, da solo, le istituzioni culturali. Esiste una risposta soddisfacente alla questione che qui sollevo, e per scoprirla dobbiamo evidentemente richiamarci alla prima fra tutte le istituzioni umane successive all'assassinio collettivo, vale a dire alla ripetizione rituale di questo evento. Arriviamo così subito a interrogarci - io credo - sul modo in cui dev'essere posta la questione dell'origine delle istituzioni culturali e delle società umane.

Dal secolo dei Lumi tale questione viene affrontata nei termini del razionalismo più astratto. Si concepiscono i primi uomini come tanti piccoli Descartes che meditano scaldandosi accanto alla stufa, e si sostiene che essi, fin dall'inizio, abbiano necessariamente concepito in maniera astratta, puramente teorica, le istituzioni di cui volevano dotarsi. Passando poi dalla teoria alla pratica, questi primi uomini avrebbero realizzato i loro progetti istituzionali: nessuna istituzione può quindi esistere senza un'"idea preliminare" che presiede alla sua realizzazione pratica, e sarebbe quest'idea a determinare le culture reali.

Se le cose fossero veramente andate così, le religioni non avrebbero svolto alcun ruolo nella genesi delle istituzioni, e in effetti, nel contesto razionalista che è ancora quello dell'etnologia classica, le religioni non hanno alcun ruolo, non servono assolutamente a nulla. Esse non possono che essere superflue, superficiali, avventizie; in una parola, non sono che "superstizione".

Ma come spiegare allora la presenza universale dell'elemento religioso, di cui si è dichiarata la perfetta inutilità, nel cuore di tutte le istituzioni culturali? Quando ci si pone tale domanda in un contesto razionalista, non vi è che una sola risposta logica e coerente, ed è quella di Voltaire: le religioni si sono evidentemente installate "come parassiti" all'interno di istituzioni di per sé utili. Sono i preti «furbi e avidi» ad averle inventate, al fine di sfruttare a loro vantaggio la credulità della brava gente.

Anche se alla nostra epoca si cerca di attenuarne un po' il semplicismo, questa espulsione razionalistica del religioso continua inesorabilmente a dominare, nell'essenziale, l'antropologia contemporanea. E, francamente, come revocare

tale espulsione senza trasformare l'onnipresenza dei riti nelle istituzioni umane in un inquietante punto di domanda?

Le scienze sociali moderne sono fundamentalmente antireligiose. Ma se il religioso non è una specie di erbaccia infestante, di gramigna fastidiosa quanto insignificante, quale collocazione assegnarvi? Poiché, nel corso di tutta la storia, esso è un elemento onnipresente in istituzioni per il resto sempre diverse e mutevoli, non si può rinunciare alla pseudosoluzione che lo riduce ad essere un puro niente, un parassita irrilevante, in breve l'ultima ruota di tutti i carri, senza doversi confrontare con la possibilità inversa, oltremodo sgradevole per l'antireligiosità moderna: quella che il religioso sia il cuore di ogni sistema sociale, la vera origine e la forma primitiva di tutte le istituzioni, il fondamento universale della cultura umana (16). Soluzione tanto più difficile da evitare in quanto, rispetto ai bei tempi del razionalismo, si sono fatti notevoli progressi nella conoscenza delle società arcaiche, e si è potuto constatare come in molte di esse le istituzioni che gli illuministi ritenevano indispensabili al genere umano non esistano affatto, e non vi siano al loro posto che riti sacrificali.

Si possono distinguere grosso modo tre tipi di società dal punto di vista dei riti. Il primo tipo è quello di una società in cui il rito non conta più nulla o quasi più nulla, e corrisponde alla società contemporanea, alla nostra società. Esiste poi, o piuttosto esisteva fino a poco tempo fa, un secondo tipo di società, in cui il rito in qualche modo accompagna e amplifica tutte le istituzioni, e dove quindi il rito sembra sovrapposto a istituzioni che di per sé non ne avrebbero alcun bisogno. Le società antiche e, in un senso diverso, anche la società medioevale corrispondono a tale

categoria. E' questo tipo di società, erroneamente interpretato come universale dal razionalismo, ad aver suggerito la teoria del fattore religioso come parassitario. Vi sono infine le società più arcaiche, che non hanno istituzioni nel nostro senso, ma che hanno sempre rituali. Esse non dispongono di altre istituzioni oltre ai riti.

I vecchi etnologi interpretavano le società arcaiche come le meno evolute, le più vicine alle origini e, a dispetto di tutto quello che si è potuto dire contro la loro tesi, essa ha il buon senso dalla sua parte. Non si può tuttavia adottare una simile interpretazione senza essere irresistibilmente condotti a pensare non solo che il sacrificio svolga un ruolo essenziale nelle epoche più remote dell'umanità, ma che sia proprio esso l'origine di tutto ciò che ci appare come specificamente umano nell'uomo, l'origine di tutto ciò che lo distingue dagli animali, di tutto quello che ci permette di sostituire all'istinto animale il desiderio proprio dell'uomo, il desiderio mimetico. E se il passaggio all'uomo consiste, fra le altre cose, nell'acquisizione del desiderio mimetico, va da sé che gli esseri umani non potevano fare a meno, sin dall'inizio, delle istituzioni sacrificali capaci di moderare e rimuovere il tipo di conflitto che è inseparabile dall'ominizzazione.

Molti osservatori hanno constatato come nelle società esclusivamente rituali le sequenze del rito e del sacrificio esercitino già, fino a un certo punto, il ruolo che più tardi spetterà a tutte le istituzioni che siamo abituati a definire secondo la loro funzione, concepita in termini razionali. Un esempio può essere sufficiente, ed è quello dei sistemi educativi. Nel mondo arcaico essi non esistevano, ma erano chiaramente prefigurati dai riti cosiddetti di passaggio o di iniziazione. I giovani non entravano di soppiatto nelle

culture cui appartenevano, al contrario questo avveniva per mezzo di procedure che erano sempre solenni, e che coinvolgevano la comunità intera. Questi riti, spesso chiamati «di passaggio», comportano delle «prove» frequentemente dolorose, che in modo irresistibile ricordano i nostri esami di ammissione, le nostre «prove» d'esame, e così via. L'osservazione di queste analogie è non meno plausibile che banale.

I riti di passaggio o di iniziazione sono fondati, come tutti i riti, sul sacrificio, sull'idea che ogni cambiamento radicale sia una specie di resurrezione, che solo la morte rende possibile, conferendo nuovo vigore alle forze vitali.

In una prima fase, quella che riproduce la «crisi», i giovani iniziandi in qualche modo morivano alla loro infanzia, e resuscitavano in una seconda fase, da cui uscivano ormai capaci di occupare il posto che loro spettava nel mondo degli adulti. In certe comunità di tanto in tanto avveniva che uno degli iniziandi non resuscitasse, che non uscisse vivo dalla prova rituale, e ciò era considerato un segno di buon augurio per gli altri iniziandi. Si vedeva in questa morte una provvidenziale conferma dell'aspetto sacrificale del processo iniziatico.

Sostenere che questi riti «sostituivano» i nostri sistemi educativi o altre istituzioni sarebbe davvero mettere il carro davanti ai buoi. E' evidente che sono le istituzioni moderne ad aver sostituito i riti dopo una lunga coesistenza.

Tutto lascia pensare che i riti sacrificali vengano per primi in ogni ambito della cultura e lungo l'intera storia dell'umanità. Vi sono riti di esecuzione capitale, come ad esempio la lapidazione nel "Levitico", riti di morte e di nascita, riti matrimoniali, riti di caccia e di pesca nelle società dedite a tali attività, riti agricoli nelle società che

praticano l'agricoltura, e così via. Tutte quelle che noi chiamiamo «istituzioni culturali» devono risalire in origine a comportamenti rituali che si sono così levigati nel corso dei secoli da perdere ogni connotazione religiosa, e che corrispondevano un tempo al tipo di «crisi» che erano destinati a risolvere.

A forza di venir ripetuti i rituali si modificano, trasformandosi in usanze apparentemente determinate dalla sola ragione umana, quando invece queste usanze derivano dalla religione. I riti giungono sempre a proposito dovunque scoppi una crisi, e per ottime ragioni. I sacrifici non sono nient'altro, all'inizio, che la risoluzione spontanea, per mezzo della violenza unanime, di tutte le crisi che si presentano all'improvviso nell'esistenza della collettività. In tali crisi rientravano non solo le discordie mimetiche, ma la morte e la nascita, i cambi di stagione, le carestie, i disastri di ogni tipo e mille altre cose ancora che, a torto o a ragione, allarmavano i popoli primitivi, ed era sempre tramite i sacrifici che le comunità cercavano di mettere a tacere le loro ansie.

Perché in certe culture le vittime si seppelliscono sotto mucchi di pietre a cui viene spesso data una forma piramidale? Questa usanza può essere spiegata riconducendola alle lapidazioni rituali. Lapidare una vittima significa ricoprire il suo corpo di pietre: quando si gettano molte pietre su qualcuno, le pietre, oltre a ucciderlo, assumono nel modo più naturale la forma troncoconica del tumulo che si ritrova, resa più o meno geometrica, nelle piramidi sacrificali o funerarie di molti popoli, a cominciare dagli Egizi, presso i quali le sepolture hanno dapprima la forma di una piramide tronca, e solo più tardi di una piramide cuspidata. La tomba viene

introdotta a partire dal momento in cui il costume di ricoprire i cadaveri di pietre si diffonde indipendentemente dalle lapidazioni.

Come si può immaginare l'origine rituale del potere politico? Per il tramite di quelle che si chiamano monarchie sacre, che vanno concepite anch'esse come una modifica, inizialmente minima, del sacrificio rituale.

Per ottenere un re sacro, si scelga una vittima intelligente e autoritaria, e anziché sacrificarla subito, se ne rimandi l'immolazione, lasciando cuocere a fuoco lento questa vittima nel calderone delle rivalità mimetiche. L'autorità religiosa che le è conferita dal suo sacrificio futuro permette a questa vittima, non di «prendere» un potere che ancora non esiste, ma letteralmente di forgiarlo. La venerazione che ispira il sacrificio cui è destinata si trasforma progressivamente in potere «politico» (17).

Si può paragonare la dimensione propriamente religiosa a un liquido amniotico, a una placenta originaria di cui i riti si sbarazzano con il tempo per trasformarsi in istituzioni deritualizzate. Le ripetizioni dei sacrifici sono i numerosi colpi di lingua con cui mamma orso ripulisce i propri orsacchiotti e li rende presentabili in società.

La vera guida dell'umanità non è una ragione disincarnata, bensì il rituale, le cui ripetizioni innumerevoli modellano a poco a poco quelle istituzioni che gli uomini crederanno più tardi di aver inventato "ex nihilo", quando invece è la religione ad averle inventate per loro.

Le società umane sono il risultato dei processi mimetici disciplinati dal rito.

Gli uomini sanno benissimo di non essere in grado di padroneggiare le loro rivalità mimetiche con i propri mezzi, ed è questo il motivo per cui attribuiscono tale potere alle

loro vittime, che essi scambiano per divinità. Da un punto di vista strettamente fattuale, hanno torto, ma, in un senso più profondo, hanno ragione. L'umanità - io credo - è figlia della religione.

Le nostre istituzioni devono essere il risultato di un lento processo di secolarizzazione che è consistito in qualche modo nel «razionalizzarle» e «funzionalizzarle» gradatamente. La ricerca moderna avrebbe scoperto la loro vera genesi da un pezzo, se non ne fosse stata impedita dalla sua ostilità fondamentale irrazionale verso i fenomeni religiosi. Bisogna considerare la possibilità che tutte le istituzioni umane, e di conseguenza l'umanità medesima, siano modellate dalla religione. Per sfuggire effettivamente all'istinto animale e accedere al desiderio con tutti i suoi rischi di conflitti mimetici, l'uomo aveva la necessità di disciplinare quest'ultimo, e non poteva farlo che per mezzo dei sacrifici. L'umanità è il risultato del religioso arcaico attraverso gli «assassini fondatori» e i riti che ne derivano.

La volontà moderna di minimizzare il fattore religioso potrebbe proprio essere, paradossalmente, la sopravvivenza finale del religioso stesso nella sua forma più arcaica, consistente nel tenersi a debita distanza dal sacro, potrebbe essere l'ultimo sforzo di tenere nascosto ciò che è implicato da tutte le istituzioni umane, la necessità di evitare la violenza fra i membri della stessa comunità.

L'idea di assassinio fondatore passa per essere un'invenzione bizzarra, un'aberrazione recente, il capriccio di alcuni intellettuali moderni, non meno estraneo alla ragione che alle realtà culturali. Eppure questa stessa idea è comune a tutti i grandi miti di origine, alla Bibbia e infine ai Vangeli, e appare ben più verosimile delle varie teorie

moderne sull'origine della società, tutte riconducibili a una forma o all'altra della medesima inestirpabile assurdità, il «contratto sociale».

Per riabilitare la teoria religiosa dell'assassinio fondatore e renderla scientificamente plausibile, è sufficiente aggiungere a questo assassinio, lungo un arco temporale estremamente lungo, gli effetti cumulativi dei riti, tenendo conto della loro grande plasmabilità.

L'assassinio ritualizzato è la prima e più fondamentale istituzione, la madre di tutte le altre, il momento decisivo nell'elaborazione della cultura umana. La forza che ha presieduto all'ominizzazione è la ripetizione dei sacrifici in uno spirito di intesa e di armonia al quale essi devono la loro fecondità. Questa tesi dà all'antropologia la dimensione storica che le mancava, ed è in accordo con tutto quanto le religioni affermano sull'origine della società. A partire dal momento in cui la creatura preumana ha varcato una certa soglia di mimetismo e i meccanismi animali di protezione contro la violenza ("dominance patterns") non hanno più funzionato, i conflitti mimetici si sono scatenati all'interno del gruppo, ma hanno subito generato il loro antidoto, dando vita ai meccanismi vittimari, alle divinità e ai riti sacrificali che non solo hanno moderato la violenza fra i membri della comunità, ma ne hanno canalizzato le energie in una direzione positiva, umanizzatrice.

I nostri desideri, essendo mimetici, si assomigliano e si radunano assieme in sistemi fondati su contrapposizioni ostinate, sterili e contagiose: gli scandali. Moltiplicandosi e concentrandosi gli scandali fanno precipitare le comunità in crisi che si esasperano sempre più, fino all'istante parossistico in cui la polarizzazione unanime contro

un'unica vittima fornisce lo scandalo universale, l'«ascesso di fissazione», che placa la violenza e riaggrega l'insieme sociale che si stava disgregando.

L'exasperarsi delle rivalità mimetiche avrebbe impedito la formazione delle società umane qualora, al suo parossismo, non avesse prodotto da sé il suo rimedio, qualora in altre parole non fosse entrato in funzione il meccanismo vittimario o meccanismo del capro espiatorio. Bisogna dunque che questo meccanismo, di cui non vediamo più intorno a noi che sopravvivenze attenuate, abbia realmente riconciliato le comunità, dotandole di un ordinamento rituale e poi istituzionale che ha assicurato loro durata nel tempo e una relativa stabilità. Le società umane sono veramente le figlie della religione. Lo stesso "homo sapiens" non può essere che il discendente di forme ancora rudimentali del processo che ho appena descritto.

Capitolo 8

LE POTESTA' E I PRINCIPATI

Il capitolo precedente ci ha mostrato che la Bibbia ebraica e i Vangeli sono essenzialmente d'accordo con i miti nell'attribuire la fondazione e lo sviluppo delle società umane agli effetti cumulativi dei «meccanismi vittimari» e dei riti sacrificali.

A causa della loro origine violenta, cioè "satanica" o "diabolica", gli Stati sovrani sotto il cui potere il cristianesimo è sorto sono oggetto di una grandissima diffidenza da parte cristiana, a tal punto che per nominarli il Nuovo Testamento, anziché ricorrere ai loro nomi consueti, anziché parlare ad esempio di Impero romano o di tetrarchia erodiana, utilizza il più delle volte una terminologia specifica, quella delle «Potestà» e dei «Principati». Se si esaminano i testi evangelici e neotestamentari dove si parla delle Potestà, si può osservare che esse sono implicitamente o esplicitamente associate al tipo di violenza collettiva di cui io parlo sempre, e ciò è ben comprensibile nel caso che la mia tesi sia esatta: questa violenza è il meccanismo su cui gli Stati sovrani si fondano.

All'inizio degli "Atti degli apostoli" Pietro applica alla Passione una frase del secondo salmo:

Si sollevarono i re della terra e i principi si riunirono insieme contro il Signore e contro il suo Cristo. (4, 26)

Da questo passo non bisogna trarre la conclusione che Pietro prenda alla lettera l'idea di una partecipazione di tutti «i re della terra» alla Crocifissione. Egli sa benissimo che la Passione non ha certo attirato l'attenzione del mondo intero, o perlomeno non ancora, né sta cercando di esagerare l'importanza storica in senso stretto di questo evento. La citazione significa che, al di là dell'entità mondanamente trascurabile dell'avvenimento, Pietro individua un rapporto affatto speciale della Croce con le Potestà in genere, dal momento che queste si fondano tutte su assassinii collettivi analoghi a quello subito da Gesù.

Senza identificarsi con Satana, le Potestà sono sue tributarie, perché sono tutte dipendenti dalle false divinità generate da Satana, cioè dall'assassinio fondatore. Il testo non intende far qui riferimento alla religione nel senso puramente individuale in cui la intendono i moderni, alla credenza strettamente personale a cui il mondo moderno si sforza di ridurre il religioso. Ciò di cui parlano gli "Atti degli apostoli" sono i fenomeni sociali generati dall'assassinio fondatore.

Il sistema delle Potestà, sostenuto da Satana, è un fenomeno materiale e concreto, ma nello stesso tempo ha un carattere spirituale e religioso in un senso assai peculiare, che è efficace e insieme illusorio: sto parlando delle religioni menzognere che proteggono gli uomini dalla violenza e dal caos per mezzo dei riti sacrificali. Il sistema è basato su un'illusione, ma la sua azione nel mondo è reale, nella misura in cui la sua falsa trascendenza riesce a farsi obbedire.

Ciò che in particolare colpisce è il numero davvero grande di appellativi che gli autori del Nuovo Testamento inventano per designare queste entità ambivalenti. Ora sono chiamate Potestà «di questo mondo», ora al contrario Potestà «celesti», e anche «Sovranità», «Troni», «Dominazioni», «Principi dell'impero dell'aria», «Elementi del mondo», «Arconti», «Re», «Principi di questo mondo», e così via.

Perché viene fatto ricorso a una terminologia così vasta e, in apparenza, eterogenea? A un primo esame si constata che questi appellativi si dividono in due gruppi: espressioni come «Potestà "di questo mondo"», «Re "della terra"», «Principati», eccetera affermano il carattere terreno delle Potestà, la loro realtà concreta quaggiù, in questo mondo; espressioni come «Principi dell'impero dell'aria», «Potestà "celesti"», eccetera insistono al contrario sulla natura non terrena, spirituale di queste entità.

Senza alcun dubbio si tratta delle stesse entità in ambedue i casi. Le Potestà denominate celesti non si distinguono in nulla dalle Potestà di questo mondo. Ma perché allora dividere tali appellativi in due gruppi? Forse perché gli autori del Nuovo Testamento non sapevano esattamente che cosa volevano dire? E' invece perché lo sapevano molto bene - io penso - che essi oscillano costantemente fra i due tipi di terminologia.

Questi autori possiedono un'acuta consapevolezza della natura duplice e ambigua di ciò di cui parlano. Essi cercano di definire le Potestà radicate nell'assassinio collettivo come una combinazione di potere non meno spirituale che materiale, e il loro desiderio sarebbe di indicare questa realtà composita nella maniera più rapida ed efficace. Se moltiplicano le formule, credo che sia perché i risultati

ottenuti non li soddisfano mai appieno. Dire delle Potestà che sono terrene significa insistere sulla loro realtà concreta in questo mondo, significa sottolineare una loro dimensione essenziale a detrimento dell'altra, quella religiosa, che, per quanto illusoria, produce effetti troppo reali perché li si possa minimizzare.

Dire delle Potestà che sono «celesti» significa d'altra parte insistere sulla loro dimensione religiosa, sul prestigio in qualche misura sempre soprannaturale di cui i troni e i sovrani godono fra gli uomini, anche ai nostri giorni. Lo possiamo constatare perfino nello spirito di cortigianeria che regna attorno ai nostri governi, per quanto poco impressionanti questi possano essere. Il secondo tipo di terminologia finisce inevitabilmente per oscurare tutto quello che il primo tipo mette in risalto, e viceversa.

Come definire in una sola parola il paradosso rappresentato da organizzazioni assolutamente reali, e nello stesso tempo radicate in una trascendenza irreali, ma nondimeno efficace? Se le Potestà hanno molti nomi è in ragione di questo paradosso costitutivo, di questo dualismo interno che il linguaggio umano non è in grado di esprimere in forma semplice e univoca.

Il linguaggio umano non ha mai assimilato ciò che il Nuovo Testamento qui intende dire, e di conseguenza non dispone delle risorse necessarie a esprimere la forza aggregatrice che la falsa trascendenza possiede nel mondo materiale, reale, a dispetto della sua falsità, del suo carattere immaginario. Non afferrando il problema che gli autori neotestamentari hanno dovuto affrontare, i moderni preferiscono scorgere nel tema delle Potestà tutta la superstizione, tutto il pensiero magico che desiderano trovare nelle Scritture cristiane.

Benché siano sempre associate a Satana e si basino sulla sua trascendenza, le Potestà a lui sottomesse non sono sataniche nel medesimo senso. I riti sono lontani dal cercare una fusione con la falsa trascendenza, dall'aspirare a un'unione mistica con Satana, ma cercano al contrario di tenere a distanza questo personaggio temibile, di lasciarlo fuori della comunità. Le Potestà non possono essere semplicemente qualificate come «diaboliche», né, con il pretesto che sono «malvagie», si deve loro disobbedire in via sistematica, perché è proprio la trascendenza su cui esse si fondano a essere diabolica. Le Potestà non sono mai estranee a Satana, questo è vero, e tuttavia non si può condannarle a occhi chiusi, giacché in un mondo che è estraneo al Regno di Dio esse sono indispensabili per mantenere l'ordine. Questo spiega l'atteggiamento della Chiesa al loro riguardo. Se le Potestà esistono, dice san Paolo, è perché hanno una funzione e sono autorizzate da Dio. L'apostolo è troppo realista per dichiarare guerra alle Potestà, e raccomanda ai cristiani di rispettarle e addirittura di onorarle, finché non pretendono nulla di contrario alla vera fede (18).

L'Impero romano è una di queste Potestà; anzi, nel mondo che vede il sorgere del cristianesimo è la Potestà per antonomasia. Tale Impero deve quindi basarsi su un assassinio fondatore collettivo analogo alla Passione, deve basarsi su qualche forma di «linciaggio». A prima vista una simile tesi sembrerebbe inverosimile, illogica. L'Impero di Roma ha una nascita troppo recente e artificiale - si potrebbe obiettare - perché sia collegabile a un evento così arcaico come il nostro «assassinio fondatore».

Eppure... La conoscenza che abbiamo degli sviluppi storici destinati a sfociare nella fondazione dell'Impero

romano è eccellente, e ci obbliga a constatare che tali sviluppi coincidono mirabilmente con l'idea che di un simile tipo di fondazioni hanno i Vangeli.

Tutti gli imperatori poggiano la loro autorità sul potere sacrificale che emana da una divinità di cui portano il nome, il primo Cesare, assassinato da numerosi congiurati. L'Impero si basa di conseguenza, al pari di qualunque altra monarchia sacra, su una vittima collettiva divinizzata. Vi è in questo fatto qualcosa di così sorprendente, di così impressionante che è impossibile scorgervi una pura e semplice coincidenza. Shakespeare, che non era certo incompetente su questo argomento, si rifiuta di ricorrere a una scappatoia del genere.

Anziché minimizzare questo dato rivelatore della fondazione, anziché vedervi null'altro che una mediocre propaganda politica, come fanno tanti storici moderni, il drammaturgo inglese, con la sua acuta consapevolezza dei processi mimetici e del modo in cui si risolvono, oltre che nella sua qualità di incomparabile lettore della Bibbia, ha incentrato il suo "Giulio Cesare" sull'assassinio del protagonista, definendo così, nella maniera più esplicita, i poteri fondatori e sacrificali di un evento che è associato e contrapposto al suo equivalente nella storia repubblicana, l'espulsione violenta dell'ultimo re di Roma.

Uno dei brani più rivelatori è la spiegazione del sogno sinistro fatto da Cesare la notte che precede il suo assassinio. L'interprete enuncia apertamente il carattere fondatore, o piuttosto rifondatore, di questo evento:

La tua statua da cui sgorgavano getti di sangue in cui si bagnavano tanti romani sorridenti significa che da te la grande Roma suggerirà sangue vivificatore, e che grandi

uomini s'affolleranno per trarne reliquie e blasoni... (a 2, s 2, 85-89) (19).

Il culto dell'imperatore è una ripresa dell'antico schema dell'assassinio fondatore. La dottrina imperiale è certo tarda, e troppo consapevole di se stessa per non implicare qualche artificio, ma coloro che l'hanno elaborata evidentemente sapevano quel che facevano. La loro opera non era priva di efficacia, come ha dimostrato la storia successiva.

Si può comprendere meglio la concezione neotestamentaria delle Potestà se la confrontiamo con quella che resta, a mio parere, la miglior teoria antropologica della società, la «trascendenza sociale» di Durkheim.

Il grande sociologo ha infatti individuato nelle società arcaiche una fusione di elementi religiosi e sociali che si avvicina al paradosso costituito delle Potestà e dei Principati.

L'unione di questi due termini, «trascendenza» e «sociale», è stata molto criticata. Gli spiriti più partigiani delle scienze esatte vi vedono un tradimento della scientificità a vantaggio della religione, mentre quelli più religiosi vi vedono un tradimento di questa a vantaggio dello scientismo. Prima di avanzare le proprie critiche, bisognerebbe cercar di comprendere lo sforzo di un pensatore che si ingegna a superare le astratte contrapposizioni teoriche del suo e del nostro tempo. Egli fa il possibile per definire un problema che introduce nello studio delle società la combinazione di immanenza reale e di potere «trascendentale». Benché radicata nella menzogna, la falsa trascendenza delle religioni violente si

rivela efficace fintanto che tutti i membri della comunità la rispettano e vi obbediscono.

Per legittimo che sia l'accostamento a Durkheim, mi pare tuttavia eccessivo definire le tesi da me sostenute come «durkheimiane». In Durkheim non sono presenti né il ciclo mimetico né il meccanismo della vittima unica, né soprattutto la questione che adesso voglio affrontare, quella dell'insormontabile opposizione fra le religioni arcaiche e quella giudaico- cristiana.

Parte terza
IL TRIONFO DELLA CROCE

Capitolo 9

SINGOLARITÀ' DELLA BIBBIA

Ai giorni nostri i critici dei Vangeli non cercano più di dimostrare che i Vangeli e i miti sono analoghi o identici, o comunque intercambiabili: le differenze, invece di costituire un problema per loro, li riempiono di piacere, tanto che non vedono altro. I punti di somiglianza, al contrario, vengono da loro soppressi.

Se vi sono solamente differenze fra le religioni, allora esse non vanno a formare che una sola, vasta indifferenziazione. Non si può definirle vere o false più di quanto si possa dire vero o falso un racconto di Flaubert o di Maupassant: in entrambi i casi si tratta di creazioni della fantasia e giudicare l'una più vera dell'altra sarebbe assurdo.

Questa è la dottrina che seduce il mondo contemporaneo. Le differenze sono diventate l'oggetto di una venerazione che in realtà è più apparente che reale. Si vuole dare l'impressione di prenderle estremamente sul serio, quando invece non si attribuisce più ad esse la minima importanza. Si ritiene che le religioni, nessuna esclusa, siano puramente mitiche, ma ciascuna nella maniera a lei specifica, che ovviamente è inimitabile. Ciascuno è libero di acquistare ciò che gli piace al supermercato delle religioni. Sui gusti non si discute. Gli

etnologi anticristiani di un tempo la pensavano diversamente. Anche loro, come i cristiani, credevano in una verità assoluta, ed erano convinti di provare la sostanziale falsità dei Vangeli mostrando che assomigliano troppo ai miti per non essere mitici.

Costoro cercavano, non diversamente da me, di definire il dato comune alla mitologia e all'annuncio evangelico, e la loro speranza era che questo dato comune fosse così rilevante che non si potesse, per così dire, interporre alcuna differenza più grande fra i miti e i Vangeli. In tal modo essi si ingegnavano a dimostrare il carattere mitico di questi ultimi.

Tali studiosi instancabili non hanno mai scoperto ciò che cercavano, ma avevano tutte le ragioni, a mio avviso, per proseguire nella loro ricerca. Il dato comune ai miti e ai Vangeli esiste, come già sappiamo, ed è il ciclo mimetico o «satanico», è la sequenza tripartita formata dalla crisi iniziale, dalla violenza collettiva che ad essa segue, e dall'epifania religiosa che la conclude.

E' stato paradossalmente il loro anticristianesimo a impedire ai vecchi etnologi di scoprire tutte le somiglianze esistenti fra i miti e i Vangeli: la paura di essere nuovamente ghermiti dagli argomenti evangelici li ha senza dubbio indotti a tenersi a distanza. Essi si sarebbero ritenuti disonorati se avessero utilizzato i Vangeli nella maniera da me proposta nei primi tre capitoli. I Vangeli sono più trasparenti dei miti e diffondono questa trasparenza intorno a sé, perché sono espliciti riguardo al mimetismo dapprima conflittuale e infine riconciliatore. Rivelando il processo mimetico, essi penetrano l'opacità dei miti. Se noi ci basiamo sui miti, al contrario, non impariamo nulla intorno ai Vangeli.

Dopo aver identificato il ciclo mimetico grazie ai Vangeli, l'abbiamo riconosciuto senza fatica dapprima nella lapidazione di Apollonio e poi in tutte le culture mitico-rituali. Ormai sappiamo che le culture arcaiche consistono essenzialmente nel gestire il ciclo mimetico per mezzo dei meccanismi vittimari e delle loro ripetizioni sacrificali.

I vecchi etnologi seguivano invece il metodo inverso, e si credevano moralmente obbligati a basarsi sui miti per attaccare i Vangeli. Seguendo il cammino opposto avrebbero pensato di tradire la loro causa.

I miti presentano lo stesso processo mimetico dei Vangeli, ma in maniera il più delle volte così oscura e confusa che basandosi soltanto su di essi non si è in grado di dissipare «le tenebre di Satana».

Tengo a precisare che io non parto dai Vangeli per favorire arbitrariamente il cristianesimo e rigettare il paganesimo. La scoperta del ciclo mimetico nei miti, anziché confermare la vecchia credenza dei cristiani nella singolarità assoluta della loro religione, la rende in apparenza più improbabile, più indifendibile che mai. Se i Vangeli e i miti raccontano lo stesso tipo di crisi mimetica, risolta dallo stesso tipo di espulsione collettiva e conclusa, in entrambi i casi, da un'epifania religiosa ripetuta e commemorata da riti strutturalmente assai somiglianti, come potrebbe mai esistere fra la mitologia e il cristianesimo la differenza capace di conferire alla nostra religione la singolarità, l'unicità che essa da sempre rivendica?

E' vero che nel cristianesimo i sacrifici non sono più cruenti, e che non vi è più alcuna immolazione reale. Ovunque si può ritrovare la non violenza che abbiamo

osservato nel quarto capitolo fra la lapidazione fomentata da Apollonio e quella impedita da Cristo.

Ma il vero cristiano non si accontenta di una simile differenza. Il cristianesimo può ancora apparire in tal modo come un processo mitico attenuato, addolcito in superficie ma immutato nella sostanza. L'attenuazione, l'addolcimento non sono forse evidenti in molti culti mitici giunti alla loro fase tarda?

Sul piano della genesi non riusciamo per il momento a vedere che cosa potrebbe differenziare l'universo evangelico da quello mitico in un modo che non sia superficiale e insignificante, ed è questo un risultato che avrebbe riempito di gioia i vecchi etnologi anticristiani. Da qualche secolo, molti cristiani stanno gradatamente perdendo il senso profondo di una singolarità irriducibile della loro religione, e il comparativismo antropologico, con la sua visione mitica del cristianesimo, ha dato un notevole contributo a un simile risultato. Non è questo il motivo per cui certi cristiani devoti diffidano del mio lavoro? Essi sono persuasi che nulla di buono possa venire per il cristianesimo dal comparativismo etnologico.

La questione è talmente importante che vale la pena di definirla in breve una seconda volta: allorché mettiamo a confronto un'epifania religiosa che i Vangeli ritengono falsa, mitica, satanica, con quella che essi ritengono vera, non riscontriamo alcuna differenza strutturale. In entrambi i casi abbiamo a che fare con cicli mimetici che si concludono sempre con dei capri espiatori e delle resurrezioni.

Allora che cosa permette al cristianesimo di definire le religioni pagane come sataniche o diaboliche, e di porre se stesso al di fuori di questa definizione? Dal momento che il

presente studio vuol essere il più oggettivo e «scientifico» possibile, non è certo il caso di accettare a occhi chiusi l'opposizione evangelica fra Dio e Satana. Se non si è in grado di mostrare al lettore moderno ciò che rende tale opposizione reale e concreta, questi la rifiuterà come ingannevole e illusoria.

Per il momento, i cicli mimetici che fanno nascere le divinità mitiche da una parte, e quello che si conclude, dall'altra, con la Resurrezione di Gesù e l'affermazione della sua divinità sembrano equivalenti. Non potrebbe essere, insomma, che la distinzione fra Dio e Satana sia un'illusione prodotta dal desiderio dei cristiani di distinguere a tutti i costi la loro religione, di proclamarsi i soli detentori di una verità estranea alla mitologia? Questo è quanto rimproverano oggi al cristianesimo non solo i non cristiani, ma molti cristiani che si rendono conto delle somiglianze fra i miti e i Vangeli.

Voglio ripeterlo ancora. Poiché il ciclo mimetico narrato dai Vangeli contiene i tre momenti dei cicli mitici - la crisi, la violenza collettiva e l'epifania divina -, niente distingue obiettivamente tale narrazione da un mito. Non si tratta allora soltanto di un mito di morte e resurrezione forse più raffinato di tanti altri, ma fondamentalmente simile?

Invece di affrontare il problema in modo diretto, mi propongo adesso di dividerlo in due fasi, avvalendomi del libro a cui i veri cristiani non sono meno legati che al Nuovo Testamento: la Bibbia ebraica, ovvero, come essi lo chiamano, l'Antico Testamento. Comincio dalla Bibbia ebraica per ragioni tattiche che diventeranno evidenti lungo il percorso. Questa deviazione apparente mi permetterà di arrivare al cuore dell'argomento. Il dato comune ai miti e ai Vangeli, il ciclo mimetico, non si ritrova

che parzialmente nei racconti biblici. La crisi mimetica e l'uccisione collettiva della vittima sono presenti, ma è assente il terzo momento del ciclo: l'epifania religiosa, la resurrezione che rivela la divinità della vittima. Solo i primi due momenti del ciclo, come ho già detto, si trovano nella Bibbia ebraica. In essa è evidente che le vittime non resuscitano mai: né Dio viene vittimizzato, né la vittima viene divinizzata.

Fra la Bibbia ebraica e i miti vi è dunque una differenza palesemente capitale riguardo al problema di cui ci stiamo occupando. Non si può supporre che nel monoteismo biblico il divino sia generato dai processi vittimari che visibilmente lo generano nel politeismo arcaico.

Confrontiamo adesso un grande racconto biblico, la storia di Giuseppe, con il mito più famoso di tutti, quello di Edipo. I risultati ci faciliteranno l'accesso a quello che per noi è il problema essenziale, la divinità di Gesù Cristo nella religione cristiana.

Verifichiamo innanzi tutto che i primi due momenti del ciclo mimetico - la crisi e la violenza collettiva - figurino davvero nei nostri due testi. Sia il mito sia il racconto biblico cominciano con l'"infanzia" dei due eroi. In entrambe le vicende questa prima parte consiste in una crisi all'interno delle rispettive famiglie, crisi risolta mediante l'espulsione violenta dei due protagonisti, che vengono cacciati di casa quando sono ancora in tenera età. Nel mito è un oracolo che fa precipitare la crisi fra i genitori e il loro figlio appena nato. La voce divina annuncia che Edipo, un giorno o l'altro, avrebbe ucciso suo padre e sposato sua madre. Spaventati, Laio e Giocasta decidono di far morire il loro bambino. Edipo evita per

poco la morte, ma viene comunque espulso dalla sua stessa famiglia.

Nel racconto biblico è la gelosia dei dieci fratelli a scatenare la crisi, e benché il punto di partenza sia diverso il risultato è identico. I dieci fratelli volevano uccidere Giuseppe, ma alla fine lo vendono come schiavo a una carovana in partenza per l'Egitto. Proprio come Edipo, insomma, Giuseppe evita a malapena la morte ed è cacciato dalla sua stessa famiglia.

In questi due inizi paralleli è facilmente riconoscibile quanto cercavamo, una crisi mimetica seguita da un meccanismo vittimario. In tutti e due i casi abbiamo un gruppo che si coalizza all'unanimità contro uno solo dei suoi membri, il quale viene espulso con la violenza.

Ma all'interno dei due racconti troviamo un secondo esempio di crisi, cui, nel caso di Edipo, segue una nuova espulsione.

Risolvendo l'enigma della Sfinge, Edipo salva se stesso dalle grinfie del mostro e insieme salva l'intera città di Tebe, che per ricompensarlo fa di lui il proprio re. Il trionfo non è però destinato a durare: a distanza di anni e all'insaputa di tutti, specialmente del diretto interessato, le predizioni dell'oracolo si sono avverate. Edipo ha davvero ucciso suo padre e sposato sua madre. Affinché i Tebani non si portino in seno la serpe di un figlio parricida e incestuoso, Apollo invia loro una pestilenza, che li obbliga a espellere Edipo una seconda volta.

Ritorniamo a Giuseppe. Il nostro eroe riesce a tirarsi fuori dalla sua difficile situazione in Egitto sfruttando lo stesso talento di Edipo nel risolvere enigmi. Nel suo caso si tratta di spiegare dei sogni, dapprima quelli di due funzionari del faraone, e poi quello del faraone stesso, la

famosa visione delle sette vacche grasse e delle sette vacche magre. La chiaroveggenza di cui Giuseppe dà prova gli permette di uscire di prigione (assimilo l'imprigionamento a un'espulsione) e salva l'Egitto dalle conseguenze della carestia. Il faraone nomina Giuseppe primo ministro. Il grande talento del personaggio lo porta al gradino più alto della scala sociale, esattamente come Edipo. A causa della loro espulsione iniziale sia Edipo sia Giuseppe compaiono in qualità di stranieri - come tali sempre un tantino sospetti - sul teatro principale delle loro imprese: Tebe per Edipo, l'Egitto per Giuseppe. Le carriere dei due eroi consistono in un alternarsi di integrazioni brillantemente riuscite e di espulsioni violente. Le somiglianze numerose ed essenziali fra il mito e la storia biblica coincidono dunque con i temi che noi già sappiamo costituire un "dato comune" ai miti e alla Bibbia: i processi mimetici delle crisi e delle espulsioni che non cessiamo di trovare nei testi che stiamo studiando.

Il mito e il racconto biblico sono molto più vicini fra loro e si assomigliano molto più di quanto la maggior parte dei lettori supponga. Questo forse significa che essi non siano in disaccordo su nulla di essenziale? I due testi vanno considerati più o meno come equivalenti? E' vero esattamente il contrario. Proprio l'individuazione del dato che è a loro comune permette di cogliere fra il testo biblico e quello mitico una divergenza irriducibile, un invalicabile abisso.

Il mito e la storia biblica sono fra loro in antitesi sulla questione decisiva posta dalla violenza collettiva, quella della sua fondatezza, della sua legittimità. Nel mito le espulsioni dell'eroe sono sempre giustificate. Nel racconto biblico non lo sono mai: la violenza collettiva resta ingiustificabile. Laio e Giocasta hanno eccellenti ragioni per

liberarsi di un figlio che, un giorno o l'altro, massacrerà il primo e sposerà la seconda, e allo stesso modo i Tebani hanno eccellenti ragioni per liberarsi del loro re. Edipo ha realmente commesso le infamie profetizzate dall'oracolo e, ciò che è peggio, ha portato la peste nell'intera città.

Mentre nel mito la vittima ha sempre torto e i suoi persecutori sempre ragione, nella Bibbia accade l'inverso: Giuseppe ha ragione una prima volta contro i suoi fratelli e poi una seconda contro gli Egiziani che lo imprigionano. Egli è dalla parte del giusto contro la sposa lasciva che lo accusa di averla voluta violare. Dato che lo sposo di questa donna, Putifarre, il padrone di Giuseppe, tratta il suo giovane schiavo come un vero figlio, l'accusa che grava sul protagonista ricorda per la sua gravità l'incesto di cui è incriminato Edipo. Questa è una convergenza ulteriore fra i nostri due testi, ma anch'essa conduce alla medesima divergenza radicale sugli altri punti, che abbiamo già visto. L'universo mitico, e l'universo moderno che lo prolunga (la psicoanalisi per esempio), ritengono le accuse mitiche legittime. Ai nostri occhi sono tutti più o meno colpevoli di parricidio e di incesto, non fosse che a livello di desiderio.

Il racconto biblico rifiuta di prendere sul serio accuse di questo tipo, e smaschera le deformazioni persecutorie della folla isterica contro coloro che, per un pretesto qualunque, diventano le sue vittime. Non solo Giuseppe non è andato a letto con la moglie di Putifarre, ma ha resistito eroicamente ai suoi tentativi di seduzione. E' lei la colpevole, e dopo di lei la folla egiziana, stolido gregge mimetico pronto a scagliarsi contro un giovane immigrato isolato e indifeso.

Il rapporto dei due personaggi con i flagelli che si abbattono sui loro paesi adottivi ripete e riassume sia le molteplici convergenze fra i due testi sia la loro divergenza

unica ma assolutamente decisiva. Edipo è responsabile della peste e non può porvi rimedio se non facendosi espellere. Giuseppe invece non solo non è responsabile della carestia, ma si comporta così abilmente da salvare l'Egitto dai suoi devastanti effetti.

E' sempre la stessa domanda a essere posta: l'eroe merita di essere espulso? Il mito risponde sistematicamente «sì», mentre la Bibbia si ostina a rispondere sistematicamente «no». Mentre la colpevolezza di Edipo è sancita dall'espulsione definitiva che pone termine alla sua carriera, l'innocenza di Giuseppe è dimostrata dal definitivo trionfo che conclude la sua vicenda. L'opposizione di principio fra il mito e il racconto biblico suggerisce che quest'ultimo obbedisca a un'ispirazione antimitologica. Tale ispirazione rivela sui miti qualcosa di essenziale che rimane invisibile se ci si pone al di fuori della prospettiva adottata dal testo biblico. I miti condannano sempre le vittime isolate e perseguitate da tutti. Essi sono infatti l'opera di folle sovrecitate, incapaci di riconoscere e criticare la loro tendenza a espellere e massacrare gli esseri indifesi, i capri espiatori che esse credono ogni volta colpevoli degli stessi crimini stereotipati: parricidi, incesti, fornicazioni bestiali e altri misfatti orribili la cui assurdità è denunciata dal loro continuo, inverosimile ripetersi.

Nell'episodio finale della storia di Giuseppe, avviene un regolamento di conti pacifico fra il protagonista e i suoi fratelli. La vicenda di Giuseppe continua anche dopo, ma questo episodio è la vera conclusione del racconto che ci interessa, quello di Giuseppe venduto dai suoi fratelli, espulso dalla sua stessa famiglia. Si tratta di una conclusione che, come ora si vedrà, conferma in modo

clamoroso l'opposizione biblica alla violenza collettiva dei miti.

I sette anni di vacche magre sono cominciati e i dieci fratellastri di Giuseppe soffrono la fame nelle loro terre in Palestina. Essi si recano pertanto in Egitto per chiedere in veste di supplici di che sostentarsi, ma non riconoscono Giuseppe sotto i suoi splendidi abiti di primo ministro. Giuseppe al contrario li riconosce e senza rivelarsi, li interroga con discrezione su Beniamino, il fratello più piccolo lasciato a casa nel timore di una qualche disgrazia che avrebbe fatto morire di dolore il loro vecchio padre Giacobbe.

Giuseppe dona del grano ai suoi fratellastri, avvertendoli però che, qualora fossero tornati una seconda volta spinti dalla fame, non avrebbero ottenuto nulla se non avessero portato con sé Beniamino.

Prolungandosi la carestia i dieci devono ritornare in Egitto, e questa volta con Beniamino. Giuseppe dà ordine di consegnare loro del grano, ma incarica un servitore di nascondere una coppa preziosa nel sacco del fratello più giovane. Simulando poi di scoprire il furto fa perquisire gli undici fratelli, e quando trova la coppa annuncia la sua intenzione di trattenere il solo colpevole, Beniamino, autorizzando gli altri a rientrare tranquillamente a casa. Giuseppe sottopone insomma i suoi fratelli a una tentazione che conoscevano bene, dal momento che vi avevano già colpevolmente ceduto contro di lui, quella di abbandonare impunemente il più giovane e debole fra loro. Nove fratelli soccombono una seconda volta alla tentazione. Solamente Giuda resiste e si offre di prendere il posto di Beniamino. Come ricompensa di questo gesto Giuseppe in lacrime perdona tutti quanti, e accoglie nel suo

paese di adozione l'intera famiglia, compreso il vecchio padre Giacobbe.

Quest'ultimo episodio rappresenta un ritorno meditativo sul tipo di violenza collettiva che ossessiona il racconto biblico non meno dei miti, solo che stavolta i risultati sono opposti. Il trionfo conclusivo di Giuseppe non è un insignificante lieto fine, bensì un modo per porre in termini espliciti il problema delle espulsioni violente. Senza mai uscire dalla sua cornice narrativa il testo biblico sviluppa, riguardo alla violenza, una riflessione la cui radicalità traspare dal fatto che all'obbligo della vendetta si sostituisce il perdono, unica forza capace di fermare una volta per tutte la spirale delle rappresaglie, talora interrotte, questo è vero, dalle espulsioni unanimi, ma in maniera sempre provvisoria. Al fine di perdonare alla folla dei suoi fratelli nemici, Giuseppe non esige che un unico segno di pentimento, quello che mostra Giuda.

Il racconto della "Genesi" accusa i dieci fratelli di odiare Giuseppe senza una valida ragione, di provare invidia verso di lui a causa della sua intrinseca superiorità e del favore che questa gli attirava da parte del padre di tutti loro, Giacobbe. La vera causa dell'espulsione è la rivalità mimetica.

Mi si potrebbe accusare di deformare i fatti analizzati a vantaggio della mia tesi, oltre che a vantaggio della Bibbia, ma è un'accusa che non ha fondamento. Se il mito e il testo biblico fossero entrambi delle opere fantasiose e fittizie, dei «racconti» nel senso indicato dalla critica postmoderna, il loro disaccordo a proposito delle due vittime, Edipo e Giuseppe, potrebbe non avere il minimo significato. Le divergenze potrebbero benissimo ricondursi al capriccio individuale dei due autori, alle loro rispettive preferenze

per le storie che «finiscono male» o per quelle che «finiscono bene». I testi sono Protei inafferrabili - ci viene ripetuto senza posa - e non è lecito ridurli a un contenuto determinato.

Sempre ansiosi di torcere il collo al significato, i nostri decostruttori e pensatori postmoderni mai sarebbero disposti a concedermi che i miti e i testi biblici incarnino due prese di posizione opposte sul problema della violenza collettiva.

Al loro diniego rispondo che il rifiuto delle espulsioni di cui Giuseppe è la vittima non può essere fortuito. Esso è per forza di cose una critica deliberata dell'atteggiamento dei miti, non solo a motivo del suo episodio conclusivo, ma perché si iscrive nel contesto del dato comune ai miti e alla Bibbia, lo stesso che abbiamo analizzato a lungo nei capitoli precedenti, prima di ritrovarlo nei nostri due racconti. Vi è una rete di corrispondenze troppo fitta per essere frutto del caso. Il moltiplicarsi delle convergenze garantisce il significato dell'unica, ma decisiva divergenza. Quello che il racconto biblico ci insegna è un rifiuto sistematico delle espulsioni sulle quali invece si basa la mitologia. Il confronto tra il mito di Edipo e la storia di Giuseppe rivela nell'autore biblico la deliberata intenzione di criticare non quel mito specifico, naturalmente, ma uno o diversi miti che probabilmente non conosciamo e che dovevano assomigliarvi. Il racconto biblico condanna la tendenza generale dei miti a giustificare le violenze collettive, e respinge il carattere accusatorio e vendicativo della mitologia.

Per intendere correttamente il rapporto fra il mito e la Bibbia riguardo al tema della vittima e dei suoi carnefici, non bisogna pensare a questo rapporto né in termini di sola

divergenza né in termini di sola convergenza. Giungiamo al vero significato solamente inserendo la divergenza nel contesto formato da tutte le convergenze.

Le espulsioni di individui ritenuti malefici svolgono un ruolo considerevole sia nei miti sia nella Bibbia. Entrambi concordano su questo punto, ma i miti sono incapaci di sottoporre a critica un simile ruolo, sono incapaci di interrogarsi sull'espulsione collettiva in quanto tale. Il testo biblico, al contrario, arriva alla consapevolezza del problema, e afferma risolutamente l'ingiustizia delle espulsioni.

Lungi dal dimostrare l'equivalenza del mito di Edipo e della storia di Giuseppe, la scoperta del loro dato comune, il ciclo mimetico, ci permette di scartare le differenze oziose del differenzialismo contemporaneo, e di concentrarci sulla divergenza essenziale fra quella che bisogna ormai chiamare verità biblica e le menzogne della mitologia.

Tale verità trascende la questione della referenzialità del racconto, della realtà o non realtà degli avvenimenti che ci vengono narrati. Ciò che rende vero il racconto biblico non è la sua possibile corrispondenza con un dato extratestuale, è la sua critica delle espulsioni mitiche, una critica in ogni caso adeguata, visto che queste espulsioni sono sempre dipendenti da fenomeni di contagio mimetico e non possono pertanto essere frutto di giudizi razionali, imparziali (1).

La divergenza fra la narrazione biblica e il mito di Edipo o qualsiasi altro mito non solo non esce diminuita dal confronto, ma anzi ne risulta rafforzata al massimo grado. E' la differenza fra un universo dove la violenza arbitraria trionfa senza essere riconosciuta, e un universo dove questa

stessa violenza viene invece identificata, denunciata, e alla fine perdonata. E' la differenza tra una verità e una menzogna ugualmente assolute. O si soccombe al contagio della frenesia mimetica e si sta dalla parte della menzogna insieme con i miti, o si resiste a questo stesso contagio, e si sta dalla parte della verità con la Bibbia.

La storia di Giuseppe è il rifiuto delle illusioni religiose del paganesimo. Essa rivela una verità universalmente umana, che non riguarda né la referenzialità o non referenzialità del racconto, né un sistema particolare di credenze, né il periodo storico di composizione, né il linguaggio impiegato, né un determinato contesto culturale. Questa storia ha un valore assoluto, malgrado la sua non sia una verità «religiosa» nel senso stretto del termine. La storia di Giuseppe non dà però prova di parzialità in favore di un giovane Ebreo, che viene a trovarsi lontano dal suo popolo in mezzo ai Gentili? Ma anche se si concedesse a Nietzsche e al Max Weber dell'"Antico giudaismo" che il testo biblico è sistematicamente in favore delle vittime soprattutto quando sono ebrei, non se ne potrebbe concludere che sia legittimo mettere la Bibbia e i miti sullo stesso piano, ricorrendo al pretestuoso argomento che i loro opposti pregiudizi sono equivalenti fra loro.

E' certamente vero che il popolo ebraico, sballottato di espulsione in espulsione, è nella giusta posizione per mettere in dubbio i miti e identificare più rapidamente di tanti altri popoli le persecuzioni di cui è stato spesso la vittima. Questa piccola nazione dimostra una perspicacia eccezionale riguardo alle folle persecutrici e alla loro tendenza a polarizzarsi contro gli stranieri, gli emarginati, i minorati e gli storpi di ogni tipo. Tale vantaggio acquistato

a duro prezzo non diminuisce di una virgola il carattere universale della verità biblica, non ci autorizza minimamente a considerare questa verità come relativa.

Il risentimento perennemente invocato da Nietzsche non poteva far nascere la storia di Giuseppe, non più di quanto lo potessero fare lo «sciovinismo» o l'«etnocentrismo» giudaico. La Bibbia si rifiuta di demonizzare-divinizzare le vittime delle folle assetate di sangue. I veri responsabili delle espulsioni non sono le vittime, sono i persecutori, le folle o i gruppi assimilabili alle folle che cadono preda della frenesia mimetica, i fratelli invidiosi, gli Egiziani stolidi, le varie mogli di Putifarre scatenate contro il loro capro espiatorio. Riconoscere il tipo di verità che è proprio del testo biblico non vuol dire cadere nel dogmatismo, nel fanatismo o nell'etnocentrismo, significa all'opposto dar prova dell'unica vera oggettività. Fino a poco tempo fa la parola «mito», nella nostra società, era ancora sinonimo di menzogna. La nostra "intelligencija" ha fatto del suo meglio da allora per riabilitare i miti a scapito della Bibbia ma, nella lingua popolare, «mito» continua sempre a significare menzogna. E' la lingua popolare ad avere ragione.

Nella Bibbia non tutte le vittime dispongono delle possibilità di Giuseppe, riuscendo ogni volta a fuggire dai persecutori e a trarre partito dalla persecuzione stessa per migliorare la propria sorte. Il più delle volte queste vittime muoiono: sole, abbandonate da tutti, circondate da nemici numerosi e potenti, esse sono destinate a farsi schiacciare.

La storia di Giuseppe è felice, «ottimistica», in quanto la vittima trionfa su tutti i suoi nemici. Altri racconti biblici, al contrario, sono «pessimistici», il che non impedisce loro di testimoniare in favore della stessa verità della storia di

Giuseppe e di opporsi alla mitologia esattamente nella stessa maniera. La specificità della Bibbia non consiste nel dipingere la realtà con colori ridenti che minimizzano la potenza del male, bensì nell'"interpretare" oggettivamente il tutto contro uno mimetico, nel riconoscere il ruolo del contagio violento nelle strutture portanti di un mondo dove ancora regnano i miti.

Nell'universo biblico gli uomini, in linea generale, non sono meno violenti che nell'universo mitico, e i meccanismi vittimari abbondano. L'unica differenza è la Bibbia, è l'interpretazione biblica di questi fenomeni.

Ciò che è vero per Giuseppe è vero, in forme diverse, per le voci narranti di un gran numero di salmi. Credo che questi testi siano i primi, nella storia umana, a dare la parola alle tipiche vittime della mitologia, assediate da folle isteriche. Orde scatenate perseguitano questi capri espiatori, li insultano villanamente, tendono loro trappole e li accerchiano allo scopo di linciarli. Invece di tacere, queste vittime maledicono rumorosamente e a lungo i loro persecutori. La loro angoscia si esprime con una violenza energica e pittoresca che ha il dono di scandalizzare e irritare folle più moderne di quelle dei salmi, le attuali legioni dei commentatori politicamente corretti. I nostri innumerevoli professionisti della compassione deplorano la mancanza di cortesia di cui i linciati danno prova, nei salmi, verso chi li sta linciando. La sola violenza che scandalizza questi campioni della giustizia è la violenza puramente verbale delle vittime sul punto di venire annientate.

I nostri puritani della violenza sembrano essere ciechi di fronte alla violenza reale, fisica esercitata dai carnefici collettivi, violenza che viene da loro considerata come

inesistente, mai avvenuta. E' stato loro inculcato che sono questi testi a essere violenti. L'essenziale sfugge a costoro, completamente immersi nelle acque della derealizzazione testuale. I metodi da noi utilizzati provengono tutti da lì e il «referente», vale a dire tutto ciò di cui si sta realmente parlando nei salmi, è soppresso, occultato, eliminato. A mio parere, i critici che rimangono costernati dalla «violenza dei salmi» si sbagliano di molto. Essi perdono di vista la cosa più importante, non prestando alcuna attenzione alla sola violenza che meriti di venir presa sul serio, quella di cui si lamentano le voci narranti. Questi esegeti non sospettano nulla dell'originalità straordinaria dei salmi, forse i primi testi nella storia umana a dare voce alle vittime anziché ai persecutori.

Questi salmi mettono in scena delle situazioni «mitiche» proprio come la storia di Giuseppe, ma ci fanno pensare a un uomo che abbia avuto la bizzarra idea di indossare a rovescio una magnifica pelliccia e che, invece di ostentare «lusso, calma e voluttà» (2), voglia mostrarci la pelle ancora sanguinante delle bestie scuoiate vive. Si vedrebbe allora che tutto questo splendore si deve alla morte di creature vive.

Il "Libro di Giobbe" non è che un immenso salmo, e ciò che vi è di unico in esso è il confronto diretto fra due concezioni opposte del divino. La concezione pagana è quella della folla che per molto tempo ha venerato Giobbe e che di colpo, per un capriccio inspiegabile e in realtà puramente mimetico, si è rivolta contro il suo idolo. Questa mentalità vede nell'ostilità unanime della folla, come subito prima nella sua idolatria, la volontà di Dio stesso, la prova inconfutabile che Giobbe è colpevole e deve confessare la sua colpevolezza. La folla scambia se stessa

per Dio e, per bocca dei tre «amici» da essa inviati presso il protagonista, si sforza di ottenere, terrorizzandolo, il suo assenso mimetico al verdetto che lo condanna, come nei processi totalitari del ventesimo secolo, vero ritorno al paganesimo unanimista.

Questa sorta di «supersalmo» ci mostra in modo mirabile che, nelle culture mitiche, il divino e la folla coincidono, ed è proprio a motivo di tale coincidenza originaria che la manifestazione primordiale di culto è il linciaggio sacrificale, lo smembramento dionisiaco della vittima. Tuttavia la cosa più importante nel "Libro di Giobbe" non è il conformismo omicida della moltitudine, è l'audacia finale del protagonista, che noi vediamo a lungo vacillare ed esitare, ma che alla fine si riscuote e trionfa sulla frenesia mimetica che lo circonda, resiste al contagio totalitario, e libera Dio da ogni responsabilità nella persecuzione, facendo di lui il Dio delle vittime e non dei persecutori. E' ciò che fa Giobbe allorché proclama: «Ma io lo so, che il mio Difensore è vivo...» (19, 25).

In tutti questi testi non sono più i carnefici ad avere ragione, come avviene nei miti, bensì le vittime. Le vittime sono innocenti mentre i carnefici sono i colpevoli, responsabili di perseguire vittime innocenti.

Riguardo alla vera natura delle violenze mimetiche, la Bibbia dà prova di uno scetticismo mai penetrato prima nell'universo spirituale delle società arcaiche che il contagio irresistibile delle illusioni mitiche proteggeva da qualunque conoscenza capace di turbarle.

Non sarebbe giusto dire che la Bibbia "ristabilisce" una verità tradita dai miti, dando così l'impressione che questa verità esistesse già e fosse a disposizione degli uomini prima che la Bibbia la formulasse. Non vi era nulla del

genere in precedenza. Prima della Bibbia non esistevano altro che miti. Nessuno, prima della rivelazione biblica, era capace di mettere in dubbio la colpevolezza delle vittime condannate dalle loro comunità unanimi. L'inversione dell'abituale rapporto di innocenza e colpevolezza fra vittime e carnefici è la pietra angolare dell'ispirazione biblica. Non si tratta di uno di quegli scambi binari, graziosi quanto insignificanti, di cui si diletta lo strutturalismo etnologico, come il crudo e il cotto, il duro e il molle, il dolce e il salato; quello che qui viene posto è il problema cruciale degli uomini, il problema dei loro rapporti perennemente turbati dal mimetismo rivalitario (3).

Una volta compreso il ruolo che, da un capo all'altro della Bibbia, svolge la critica dei fenomeni di frenesia mimetica e dei loro risultati, si capisce che cosa abbia di profondamente biblico il principio talmudico sovente citato da Emmanuel Lévinas: «"Se tutti sono d'accordo nel condannare un accusato, rilasciatelo: dev'essere innocente"». Raramente l'unanimità dei gruppi umani è portatrice di verità, il più delle volte essa è un mero processo mimetico e oppressivo, che ricorda le elezioni unanimi nei paesi totalitari. Le ragioni che in un mito spingono i persecutori a divinizzare la loro vittima

rimangono rintracciabili - mi sembra - nella scena della storia di Giuseppe in cui i dieci fratelli incontrano la loro vittima, circondata dello splendore del potere faraonico.

Nel momento in cui scacciano Giuseppe, i dieci fratelli sono presumibilmente tentati di demonizzarlo; nel momento in cui lo ritrovano, sono all'opposto tentati di divinizzarlo. Il faraone, di cui Giuseppe è il più diretto rappresentante, non è dopo tutto un dio vivente?

I dieci fratelli tuttavia resistono alla tentazione dell'idolatria. Essi sono dei Giudei, e non divinizzano le creature umane. Mentre gli eroi mitici hanno sempre qualcosa di rigido e di ieratico, venendo prima demonizzati e poi divinizzati, Giuseppe viene umanizzato. Egli è immerso in una luce affettuosa impensabile nella mitologia. Non è una questione di «talento letterario». La genialità del testo sta nella sua rinuncia all'idolatria.

Il rifiuto a divinizzare le vittime è inseparabile da un altro aspetto della rivelazione veterotestamentaria, il più importante di tutti: il divino non è più vittimizzato. Per la prima volta nella storia dell'uomo il divino e la violenza collettiva si allontanano l'uno dall'altra.

La Bibbia rigetta gli dèi fondati sulla violenza sacralizzata. In certi testi biblici, soprattutto nei libri storici, vi sono resti di violenza sacra, ma si tratta di residui senza futuro.

La critica del mimetismo collettivo è una critica del congegno capace di produrre divinità. Il meccanismo vittimario è un abominio puramente umano, ma ciò non vuol dire che il divino scompaia o si indebolisca. La rivelazione biblica è innanzi tutto scoperta di una dimensione divina che non è più quella degli idoli della violenza collettiva.

Il divino non si indebolisce separandosi dalla violenza, ma acquista più importanza che mai nella persona del Dio unico. Yahweh, che lo monopolizza completamente, e in nessun modo dipende da quanto avviene fra gli uomini. Il Dio unico è quello che rimprovera agli uomini la loro violenza provando pietà per le loro vittime, è quello che sostituisce al sacrificio del primogenito l'immolazione di un

animale e che, in una fase successiva, critica anche i sacrifici animali.

Rivelando il meccanismo vittimario, la Bibbia ci fa comprendere il tipo di universo che il politeismo proietta attorno a tale processo, un universo in apparenza più armonioso del nostro, dal momento che ogni turbamento dell'armonia viene generalmente eliminato scatenando il meccanismo vittimario e facendo sorgere un nuovo dio che impedisce alla vittima di apparire in quanto tale. Il moltiplicarsi indefinito degli dèi arcaici e pagani passa ai nostri giorni per un'amabile fantasia, una creazione gratuita - anzi «ludica», per usare una parola alla moda - di cui il monoteismo così serio, e così poco ludico, avrebbe la cattiveria di volerci privare. La verità è che, ben lontane dall'essere ludiche, le divinità arcaiche e pagane sono funebri. Prima di far troppo affidamento su Nietzsche, la nostra epoca avrebbe dovuto meditare uno dei detti più folgoranti di Eraclito: «... lo stesso dio è Ade e Dioniso"» (4). Dioniso, insomma, è lo stesso che l'inferno, lo stesso che Satana, lo stesso che la morte, lo stesso che il linciaggio. E' il mimetismo violento in ciò che ha di più distruttivo.

Capitolo 10

SINGOLARITÀ' DEI VANGELI

Facciamo una sintesi di quanto visto finora. Nei miti il contagio irresistibile del mimetismo persuade le comunità unanimi che le loro vittime sono dapprima colpevoli, e successivamente divine. Il divino si basa sull'unanimità menzognera della persecuzione.

Tale confusione fra persecuzione e divino è sostituita nella Bibbia da una separazione assoluta. La religione giudaica de-divinizza le vittime e devittimizza il divino. Il monoteismo è insieme causa e conseguenza di questa rivoluzione.

Nei Vangeli, al contrario, sono individuabili non solo i due primi momenti del ciclo mimetico ma anche il terzo, quello che la Bibbia ebraica ha rigettato in modo spettacolare, la divinità della vittima collettiva. Le somiglianze fra il cristianesimo e i miti sono troppo perfette per non destare il sospetto di una ricaduta nella mitologia.

Gesù è una vittima collettiva, e i cristiani vedono in lui Dio stesso. Com'è possibile credere che la sua divinità abbia una causa diversa da quella degli dèi della mitologia?

Da quando è nata l'umanità, verosimilmente, tutti gli dèi traggono origine dal meccanismo vittimario. Il giudaismo è finalmente riuscito ad avere ragione di questa idra dalle

mille teste, ed ecco che quanto fa l'originalità della Bibbia ebraica in relazione ai miti sembra venir annullato dalla divinità di Gesù. Invece di «sistemare le cose», la volontà cristiana di rimanere fedeli al Dio unico della Bibbia le complica ancora. Per conciliare la divinità dello Yahweh biblico con quella di Gesù, e con quella dello Spirito divino a cui il Vangelo di Giovanni attribuisce esplicitamente un ruolo nel processo della redenzione, la teologia dei grandi concili ecumenici ha elaborato la concezione "trinitaria" del Dio unico.

Una simile concezione appare, dal punto di vista giudaico, come un ritorno mascherato al politeismo. Dal canto loro anche i musulmani, che si definiscono «monoteisti stretti», lasciano intendere che ai loro occhi i cristiani sono dei monoteisti perlomeno poco rigorosi.

Una cosa analoga accade con tutti coloro che osservano il cristianesimo dal di fuori. La religione che proclama la divinità di Gesù Cristo dà a quelli che la considerano in una prospettiva filosofica, scientifica e perfino religiosa l'impressione di non essere altro che un mito, forse modificato da svariate influenze, ma non essenzialmente diverso dagli antichi miti di morte e resurrezione.

La diffidenza che il dogma cristiano ha sempre ispirato al giudaismo e all'Islam viene oggi condivisa da molti cristiani. La Croce appare loro troppo strana e anacronistica per essere presa sul serio. Come pensare che un giovane Ebreo ucciso duemila anni fa con un tipo di supplizio da lungo tempo abolito possa essere l'incarnazione dell'Onnipotente?

Da secoli è in corso nel mondo occidentale un processo di scristianizzazione che continua ad accelerarsi. Non sono ormai più individui isolati ad abbandonare le loro Chiese,

sono Chiese intere, a cominciare dal clero, che passano armi e bagagli nel campo del «pluralismo», ossia di un relativismo che pretende di essere «più cristiano» dell'attaccamento al dogma in quanto più «gentile», più «tollerante» verso le religioni non cristiane.

In una prospettiva monoteistica «stretta», dunque, il cristianesimo dà l'impressione di una ricaduta nella mitologia: il messaggio cristiano infatti ricongiunge ancora una volta la persecuzione della vittima con la sfera divina. Questa interpretazione viene rovesciata dalla nostra prospettiva antropologica, la quale rende possibile constatare che i Vangeli mantengono la conquista essenziale della Bibbia ebraica. Il rapporto fra vittime e persecutori non ricorda in nulla quello dei miti, mentre, al contrario, è il rapporto di tipo biblico a prevalere, quello che abbiamo appena scoperto nella storia di Giuseppe: proprio come la Bibbia, i Vangeli riabilitano le vittime collettive e denunciano i loro persecutori.

Gesù è innocente e i colpevoli sono coloro che lo fanno crocifiggere. Giovanni Battista è innocente e i colpevoli sono coloro che lo fanno decapitare. Fra la Bibbia ebraica e le Scritture cristiane la continuità è reale e sostanziale. E' sulla comprensione di questa continuità che si basa il rifiuto di seguire Marcione, che voleva separare i Vangeli dalla Bibbia ebraica. La tesi dell'ortodossia cristiana fa dei due Testamenti una sola e indivisibile rivelazione.

Le divinizzazioni mitiche si spiegano perfettamente - lo abbiamo visto - per opera del ciclo mimetico, e si basano sulla capacità che hanno le vittime di polarizzare la violenza, di fornire ai conflitti l'«ascesso di fissazione» che li riassorbe e li placa. Se il transfert che demonizza la vittima è potentissimo, la riconciliazione che ne consegue è

così improvvisa e perfetta da apparire miracolosa e da suscitare un secondo transfert che si sovrappone al primo, il transfert di divinizzazione della mitologia.

Dietro la divinità di Cristo non vi è alcuna preliminare demonizzazione. I cristiani non vedono alcuna colpa in Gesù. La sua divinità non può pertanto fondarsi sullo stesso processo delle divinizzazioni mitiche. D'altro canto, contrariamente a quanto avviene nei miti, non è la folla unanime dei persecutori a vedere in Gesù il Figlio di Dio e Dio stesso, ma una minoranza contestataria, un piccolo gruppo di dissidenti che si distacca dalla folla distruggendone l'unanimità. Si tratta del gruppo formato dai primi testimoni della Resurrezione, gli apostoli e gli uomini e le donne che stavano con loro. Questa minoranza contestataria non ha alcun equivalente nei miti. Intorno alle divinizzazioni mitiche non si vede mai la comunità scindersi in due gruppi di proporzioni ineguali, dei quali solo il più piccolo proclamerebbe la divinità del dio. La struttura della rivelazione cristiana è unica.

I Vangeli non solo sono rivelatori nel senso dei grandi testi biblici, ma è evidente che vanno ancor più lontano sulla strada della medesima rivelazione dell'illusione mitica. Questo si verifica a più livelli.

Il mimetismo violento che i miti non rivelano affatto ci viene rivelato dalla storia di Giuseppe e dagli altri testi biblici, che lo descrivono anche con una sola parola, accusando ad esempio i fratelli di Giuseppe di «gelosia».

I Vangeli aggiungono a parole di questo tipo gli ampi sviluppi che ho già evocato nei primi capitoli: si è visto come la parola "scandalo" teorizzi per la prima volta il conflitto mimetico e le sue conseguenze. La figura del diavolo o di Satana è ancor più rivelatrice e va oltre ciò che

teorizza lo scandalo, arrivando a teorizzare il potere che il mimetismo conflittuale possiede nella genesi delle religioni mitiche.

Da nessuna parte esiste, nemmeno ai nostri giorni, una descrizione del tutto contro uno mimetico e dei suoi effetti che sia completa come quella evangelica, e questo anche per un'altra ragione: i Vangeli contengono indicazioni in sé uniche intorno ai fattori che rendono possibile la rivelazione. Affinché un meccanismo vittimario possa venir descritto in maniera esatta e veridica, occorre che esso raggiunga l'unanimità o quasi, ed è quanto si verifica in un primo momento nei resoconti della Passione, a causa del cedimento dei discepoli. In un secondo momento è però indispensabile che si verifichi una rottura di questa unanimità, abbastanza piccola per non distruggerne l'effetto mitico, e tuttavia sufficiente per assicurare il futuro della rivelazione e la sua diffusione nel mondo intero. Anche questa seconda condizione è raggiunta nella vicenda della Crocifissione.

Queste condizioni devono essersi verificate pure nel caso dell'Antico Testamento, nei racconti che rivelano il meccanismo dell'unanimità violenta; tuttavia i testi non ci danno ragguagli precisi in proposito. Siamo pertanto costretti a fare delle ipotesi, in particolare sull'idea di un "resto" fedele, che deve designare alcune minoranze portatrici della rivelazione corrispondenti al gruppo degli apostoli nei Vangeli...

I racconti evangelici sono gli unici testi dove la rottura dell'unanimità si svolge in qualche modo sotto i nostri occhi. Tale rottura fa parte integrante del dato della rivelazione, ed è tanto più sorprendente in quanto si verifica - ripeto - dopo il cedimento dei discepoli, dopo la

dimostrazione clamorosa dell'estremo potere che il mimetismo violento esercita perfino sugli apostoli, a dispetto dell'insegnamento che Gesù aveva loro prodigato. I quattro racconti della Passione rendono palesi gli effetti della frenesia mimetica non solo sulla folla e sulle autorità giudaiche e romane, ma anche sui due sventurati che vengono crocifissi con Gesù e sui discepoli stessi, vale a dire su tutti i testimoni senza eccezione (solo alcune donne non ne sono toccate, ma la loro testimonianza non ha alcuna rilevanza sociale). I Vangeli rivelano dunque l'intera verità sulla genesi dei miti, sul potere di illusione degli stati di frenesia mimetica, su tutto quello che i miti necessariamente non rivelano, dal momento che sono i primi a esserne dominati. Appunto per questo ho cominciato il mio libro con l'esposizione di nozioni tratte dai Vangeli: l'imitazione di Cristo, la teoria dello scandalo e quella di Satana. Solamente là mi era possibile trovare ciò di cui avevo bisogno per mostrare che la nozione evangelica di rivelazione non è un'illusione o una frode, ma corrisponde a una formidabile realtà antropologica.

Il fatto più clamoroso è che la Resurrezione e la divinizzazione di Gesù da parte dei cristiani corrispondono in modo assolutamente preciso dal punto di vista strutturale alle divinizzazioni mitiche, delle quali rivelano la falsità. Invece di trasfigurare, deformare, falsificare e occultare i processi mimetici, la Resurrezione di Cristo fa entrare tutto quello che da sempre era nascosto agli uomini nella luce della verità. Solo la Resurrezione rivela in maniera completa le cose nascoste sin dalla fondazione del mondo, che coincidono con il segreto di Satana mai rivelato dall'origine della cultura umana: l'assassinio fondatore, in cui consiste la genesi della cultura. Soltanto la

rivelazione evangelica mi ha permesso di giungere a un'interpretazione coerente dei sistemi mitico-rituali e della cultura umana nel suo insieme. A questo obiettivo ho dedicato le prime due parti della presente opera.

La Resurrezione di Cristo corona e porta a termine il sovvertimento e la rivelazione della mitologia, dei riti, di tutto ciò che assicura la fondazione e la perpetuazione delle culture umane.

I Vangeli rivelano tutto quello di cui gli uomini hanno bisogno per comprendere la loro responsabilità nelle infinite violenze della storia umana e nelle religioni menzognere che ne derivano.

Sappiamo come la frenesia contagiosa e il tutti contro uno mimetico, per essere efficaci, debbano sfuggire alla percezione dei partecipanti. L'elaborazione mitica si fonda su un'"ignoranza", anzi su un'"inconsapevolezza persecutoria" che i miti non arrivano mai a identificare, dal momento che ne sono dominati.

I Vangeli rivelano questa inconsapevolezza, oltre che nella nozione giovannea di un'umanità prigioniera delle menzogne del diavolo, in parecchie definizioni esplicite di tale condizione costitutiva. La più importante si trova nel Vangelo di Luca. E' la famosa frase che Gesù pronuncia dopo essere stato crocifisso: «Padre, perdonali, "perché non sanno quello che fanno"» (23, 34).

Come per le altre frasi di Gesù, dobbiamo guardarci dallo svuotare queste parole del loro senso fondamentale riducendole a una formula retorica, a un'iperbole lirica. Ancora una volta bisogna prendere Gesù alla lettera. Egli descrive l'incapacità, da parte della folla scatenata, di vedere la frenesia mimetica che la scatena. I persecutori credono di «far bene» e sono convinti di operare per la

verità e la giustizia, credono di salvare in tal modo la loro comunità. Si ritrova la medesima idea negli "Atti degli apostoli", opera anch'essa di Luca, ma redatta in uno stile meno spettacolare. Rivolgendosi alla folla responsabile della Crocifissione, Pietro le attribuisce circostanze attenuanti in virtù di quella che chiama "ignoranza":

«Tuttavia, fratelli, io lo so che avete agito così per ignoranza, non diversamente dai vostri capi». (Atti, 3, 17)

Ciò che è vero per il meccanismo collettivo è altrettanto vero per i fenomeni mimetici che avvengono fra gli individui. Gli scandali sono prima di tutto incapacità di vedere, insormontabile accecamento: nella sua "Prima lettera", Giovanni li definisce mediante le tenebre che essi diffondono intorno a sé:

«Chi afferma di essere nella luce e odia il proprio fratello è ancora nelle tenebre. Chi invece ama il proprio fratello dimora nella luce e in lui non vi è scandalo». (1 Giovanni, 2, 9-10)

Il processo satanico nel suo insieme si caratterizza per l'autoinganno ed è per questo che, come ho già detto, uno dei titoli del diavolo è «Principe delle tenebre». Con il rivelare l'autoinganno in cui sono immersi i violenti, il Nuovo Testamento dissipa la menzogna della loro violenza, e ci indica tutto quello di cui abbiamo bisogno per respingere l'interpretazione mitica che diamo di noi stessi, la nostra convinzione di essere innocenti.

I Vangeli non si limitano a dire la verità sulle vittime ingiustamente condannate, ma sono coscienti di dirla e di continuare in questo il cammino dell'Antico Testamento. Essi comprendono la loro parentela con la Bibbia ebraica su tutto quello che riguarda la vittima, e prendono in prestito da questa fonte le loro formule più clamorose.

Le voci narranti di certi salmi - l'ho già detto - si presentano come minacciate dalla violenza collettiva. Nel caso di Gesù si tratta di riconoscere e denunciare un contagio mimetico identico a quello di cui è stato già vittima il narratore del tale o talaltro salmo. Se si riconosce che in entrambi i casi abbiamo a che fare con lo stesso processo, il ricorso costante dei Vangeli all'Antico Testamento diventa chiaro.

Un tipico esempio è una frase semplicissima con cui Gesù si riferisce alla propria futura Crocifissione: «"Mi hanno odiato senza ragione"» (Salmi, 35, 19) (5). Nella sua apparente banalità, questa frase esprime la natura essenziale dell'ostilità contro la vittima, un'ostilità senza ragione precisamente perché è il frutto di un contagio mimetico e non di motivi razionali, o anche solo di un autentico sentimento provato dagli individui che ne sono posseduti. Molto tempo prima di Gesù, la vittima che ci parla nel salmo aveva compreso l'assurdità di quest'odio. L'espressione «senza ragione» non ha nulla di esagerato: essa va presa rigorosamente alla lettera.

I narratori dei salmi comprendono che la folla li ha scelti come vittime per motivi estranei non solo alla giustizia, ma a qualunque motivazione razionale. La folla non ha alcuna vera ragione personale di prendersela con la vittima prescelta piuttosto che con qualunque altro individuo, non ha alcun motivo di risentimento legittimo o anche illegittimo. In una società dominata dall'anarchia le povere vittime vengono fagocitate da un desiderio vorace di persecuzione, che è pronto a saziarsi a spese del primo che capita. Il minimo pretesto è sufficiente. Nessuno si dà veramente pensiero della colpevolezza o innocenza della vittima.

Queste due parole, "senza ragione", descrivono come meglio non si potrebbe il comportamento delle orde umane. Nelle cerimonie della settimana santa i salmi di esecrazione svolgono un grande ruolo. La liturgia ci fa rileggere questi lamenti di vittime sul punto di essere linciate, allo scopo di farci meglio comprendere le sofferenze di Cristo; ci mostra persone fedeli a Dio alle prese con un tipo di ingiustizia, certo minore di quella subita da Gesù che si era dato incondizionatamente in offerta ai suoi persecutori, ma che ciò nondimeno rappresenta, in ambito umano, quanto vi è di più vicino ai dolori della Passione.

Gli esegeti moderni non colgono la pertinenza dell'accostamento di questi salmi alla Passione, perché rimangono ciechi ai fenomeni di folla e alla loro assurda violenza. Non vedendo la violenza reale contenuta nei salmi, non comprendono che il narratore dei salmi e Gesù sono davvero le vittime del medesimo tipo di ingiustizia.

I testi biblici che demistificano la frenesia contagiosa della folla e il tutti contro uno mimetico «annunciano» o «prefigurano» realmente le sofferenze di Cristo. Non si può simpatizzare per queste vittime senza simpatizzare nella stessa maniera per Gesù Cristo, e viceversa; e non si possono disprezzare le sofferenze degli esseri in apparenza più insignificanti, del mendicante di Efeso ad esempio, senza diventare spiritualmente solidali con i carnefici di Gesù.

E' questa l'essenza del profetismo tipico della tradizione giudaico-cristiana. Esso è in stretto rapporto con la Passione delle vittime di tutte le persecuzioni collettive, quale che sia la loro collocazione nella storia umana, quali che siano le loro appartenenze etniche, religiose, culturali.

Il disprezzo moderno per la nozione di profetismo l'idea che si tratti di un miraggio teologico ormai superato da un «metodo scientifico» necessariamente superiore alle concezioni che studia, è una superstizione ben più temibile della credulità di una volta, poiché la sua arroganza la rende impermeabile a qualunque comprensione. Questa falsa scienza è incapace di vedere i cicli mimetici in generale, e la loro progressiva rivelazione da un capo all'altro della Bibbia, rivelazione che giustifica l'idea della «prefigurazione» veterotestamentaria e del «compimento» che ne viene dato da Cristo.

I profeti ebrei procedono già nella stessa maniera dei Vangeli. Per combattere l'accecamiento delle folle nei loro confronti, per difendersi dall'odio contagioso a cui il loro pessimismo troppo perspicace li espone, essi ricorrono a esempi di incomprendimento e di persecuzione di cui i profeti più antichi erano già stati vittime. La liturgia tradizionale attinge a piene mani da questi testi la cui sensibilità per le ingiustizie collettive è fortissima, laddove invece è debolissima nei testi filosofici, e nulla nei testi mitici.

L'idea di qualificare come «profetica» questa connessione fra tutti i testi che denunciano le illusioni persecutorie poggia su un'intuizione profonda della continuità che lega l'ispirazione biblica a quella evangelica. Questa idea non ha nulla a che vedere con ciò che si intende volgarmente per profetismo, la fantasiosa pretesa di divinare il futuro che è presente in quasi tutte le culture.

Dispiace constatare, leggendo Pascal, che egli concepisca il profetismo come una sorta di decodificazione meccanica, di indovinello di cui solo i cristiani avrebbero la chiave di soluzione, mentre gli Ebrei sono ritenuti incapaci di intendere i loro propri testi in quanto privi di tale chiave,

che è la persona stessa di Cristo. Grazie all'interpretazione mimetica è possibile dare alla nozione di profetismo un senso valido sia per gli Ebrei sia per i cristiani, un senso che non esclude nessuno, tanto meno i redattori dei testi più antichi, certo animati da un'ispirazione profetica, dato che difendono l'innocenza di una vittima ingiustamente condannata. Per comprendere il profetismo bisogna ricondurlo, come tutto ciò che è essenziale nel cristianesimo, alla carità. Bisogna ricollegarlo alla parabola di Matteo sul Giudizio finale: «In verità vi dico, ogni volta che avete fatto queste cose [le opere di carità] a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, è a me che le avete fatte» (25, 40). La rivelazione cristiana intesa nel senso più alto è sempre cosciente di essere preceduta dalla rivelazione ebraica, e di essere fondamentalmente della stessa natura, di discendere dal medesimo tipo di intuizione.

La rivelazione cristiana più insigne desidera muoversi nel solco tracciato dai suoi antenati ed essere ricca del loro stesso sapere, delle loro formule piene di sapore spirituale. Le citazioni veterotestamentarie disseminate dagli evangelisti nei loro racconti possono non sembrare tutte ugualmente felici e ispirate. Talvolta esse appaiono come corrispondenze forzate e più che altro verbali, prive di un significato profondo. Ma non bisogna mai condannare affrettatamente le Sacre Scritture. Quando ce ne viene la voglia, allora è il caso di diffidare di noi: forse, in quel momento, non siamo più all'altezza del nostro compito...

La rivelazione evangelica è l'avvento definitivo di una verità che era già in parte accessibile nell'Antico Testamento, ma che per giungere a compimento esige la buona novella di Dio stesso che accetta di assumere il ruolo della vittima collettiva, pur di salvare l'umanità intera.

Questo Dio che, in modo inedito, si fa vittima non è un dio mitico in più, è il Dio unico e infinitamente buono dell'Antico Testamento.

Se la divinizzazione di Cristo non si basa sul gioco di prestigio dei fenomeni di frenesia mimetica, che producono il sacro mitico, allora essa nasce dalla rivelazione piena e completa della verità, che getta la sua luce sulla mitologia. E' questo evento ad alimentare le mie analisi sin dall'inizio, o almeno così spero.

Alle divinità mitologiche si contrappone un Dio che, anziché sorgere dal malinteso collettivo riguardo alla vittima, assume volontariamente il ruolo della vittima unica, rendendo possibile per la prima volta la rivelazione piena del meccanismo persecutorio.

Il cristianesimo non è affatto un regresso verso la mitologia, bensì una nuova tappa della rivelazione biblica, che va oltre l'Antico Testamento. Lungi dal costituire una ricaduta nella divinizzazione delle vittime e nella vittimizzazione del divino che caratterizza la mitologia, come all'inizio si è inevitabilmente portati a pensare, la divinizzazione di Gesù ci costringe a distinguere due tipi di trascendenza esteriormente simili ma radicalmente opposti: l'una è una trascendenza ingannevole, menzognera e oscura, quella del compiersi inconsapevole del meccanismo vittimario nella mitologia; l'altra è al contrario una trascendenza veridica e luminosa, capace di distruggere le illusioni della prima rivelando l'intossicazione delle comunità a causa del

mimetismo violento e il «rimedio» prodotto dal male stesso, è la trascendenza che prende le mosse dall'Antico Testamento e si schiude definitivamente nel Nuovo.

Se la divinità di Cristo si afferma rivelando il tutto contro uno mimetico di cui egli è la vittima, è chiaro che un simile avvenimento non deve assolutamente nulla al fenomeno di cui elimina l'efficacia.

Allo scopo di rafforzare questa argomentazione voglio commentare ora due passi dei Vangeli sinottici che, oltre a sottolineare le somiglianze ingannevoli tra le false epifanie religiose e quella vera, attestano qualcosa di ancor più rimarchevole, l'esistenza di un sapere evangelico intorno a queste somiglianze, e ai malintesi che esse provocano. Un'assimilazione della divinità di Cristo alle divinizzazioni mitiche è agli occhi degli evangelisti talmente impossibile che questi menzionano senza il minimo imbarazzo o inquietudine fenomeni che potrebbero facilmente causare una confusione del genere. Se, come credono i nostri sospettosi esperti, Luca, Marco e Matteo fossero davvero dei volgari propagandisti, non avrebbero mai redatto i due passi che sto per analizzare.

Il primo passo, estremamente conciso, si trova nel Vangelo di Luca. Ho detto sopra che la morte di Gesù pacifica la moltitudine, producendo su di essa l'effetto di tutti gli assassinii collettivi o ispirati dalla collettività, una sorta di distensione, una "catarsi" sacrificale che impedisce la rivolta temuta da Pilato.

Dal punto di vista evangelico e cristiano questa pacificazione della folla non ha, beninteso, alcun valore religioso. Si tratta di un fenomeno caratteristico del mimetismo violento, dell'umanità prigioniera di Satana. Anziché confondere e mistificare il processo vittimario, i Vangeli lo demistificano, rivelando la natura puramente mimetica di quanto un racconto mitico prenderebbe per divino. Il Vangelo di Luca contiene un saggio in sé esiguo

ma estremamente rivelatore di quest'opera di demistificazione, una prova inestimabile per l'esegeta attento. Alla fine del suo racconto della Passione Luca aggiunge la seguente osservazione: «E in quello stesso giorno, Erode e Pilato divennero amici; in precedenza infatti si odiavano» (23, 12). Subito prima di questo passo Gesù è stato condotto brevemente davanti a Erode, ed è proprio questa partecipazione comune alla morte di Gesù a riavvicinare i due uomini, Erode e Pilato. La loro riconciliazione è uno di quegli effetti catartici di cui beneficiano i partecipanti a un assassinio collettivo, i persecutori che agiscono in perfetta buona coscienza. Si tratta dell'effetto più caratteristico di tali assassinii, quello che, se è abbastanza potente, si conclude con la divinizzazione mitica della vittima.

Luca visibilmente comprende questo effetto. Egli capisce benissimo che il miglioramento nei rapporti fra Erode e Pilato non ha nulla di cristiano. Perché altrimenti prendersi la briga di segnalarci un dettaglio privo di significato cristiano? Non bisogna in particolare supporre un interesse per la situazione politica palestinese. Quello che chiaramente interessa all'evangelista è ciò di cui sto parlando in questo momento, l'effetto pacificatore dell'assassinio collettivo. Ma perché egli, pur essendo cristiano, si interessa a un effetto tipicamente pagano?

Io penso che Luca segnali questa riconciliazione affinché noi riconosciamo in modo corretto qualcosa che, visto dall'esterno, ingannevolmente assomiglia alla comunione dei primi cristiani, e che tuttavia non vi ha nulla a che fare. L'evangelista certo non confonde la riconciliazione di questi due rappresentanti delle Potestà con ciò che avviene fra i discepoli e Gesù il giorno della Resurrezione. E' il

"paradosso" della somiglianza fra mitologia e cristianesimo che colpisce Luca ed è tale somiglianza che egli non esita a segnalare, senza il minimo timore di confusione. L'interesse del confronto fra le due resurrezioni, la vera e la falsa, è straordinario sul piano intellettuale come su quello spirituale.

Essere veramente fedeli ai Vangeli non vuol dire sopprimere ciò che rende la Passione un meccanismo vittimario uguale agli altri, vuol dire al contrario tenerne accuratamente conto, e i risultati non solo non contraddicono la teologia tradizionale, ma ne confermano la fondatezza.

I dati sui quali le divinizzazioni mitiche si fondano sono tutti presenti nei resoconti della Passione, con la differenza che, invece di non essere compresi e riconosciuti come avverrebbe in un mito, essi sono compresi, demistificati, neutralizzati.

Pilato ed Erode senza dubbio non si rendono conto che la loro riconciliazione è dovuta alla morte di Gesù. E' Luca che se ne rende conto per loro. Fra i quattro evangelisti è lui quello che meglio definisce l'inconsapevolezza persecutoria.

Vengo adesso al secondo brano che desidero commentare, il più antico fra i due, a sentire gli esperti, dato che è presente nei Vangeli di Marco e Matteo. E' un testo più lungo del primo: il racconto della falsa credenza di Erode in una resurrezione della sua vittima, il profeta Giovanni Battista. Questo brano illustra con chiarezza ammirevole il problema delle rassomiglianze sorprendenti, impressionanti, fra le resurrezioni di tipo mitico e quella di Gesù. Da buoni cristiani, Marco e Matteo sono convinti che la resurrezione attribuita a Giovanni Battista sia falsa e che

solo quella di Gesù sia vera, ma ciò che rende straordinario il loro testo è che la morte autentica di Giovanni e la sua falsa resurrezione si presentano entrambe sotto apparenze singolarmente simili alla vera morte e alla vera Resurrezione di Gesù, apparenze talmente simili in effetti che la presenza di tale brano nei Vangeli ha per il lettore moderno, sia esso cristiano o no, qualcosa di stupefacente.

Le due credenze, quella vera e quella falsa, poggiano entrambe su uno di quegli assassinii collettivi, o dalle risonanze collettive, da cui sorgono le divinità mitiche: in tutti e due i casi un profeta venerato passa per essere risorto, e in tutti e due i casi questo evento sembra scaturire dalla violenza collettiva. Sia Marco sia Matteo mettono in bocca a Erode una frase che suggerisce con nettezza il radicamento della falsa resurrezione nel ricordo dell'assassinio. La frase in Marco suona così: «"Quel Giovanni che io ho fatto decapitare è resuscitato!"» (6, 16) (6). Queste parole collocano la falsa resurrezione nel prolungamento diretto della violenza, che appare in tal modo come fondatrice, a conferma della concezione relativa alle genesi mitiche proposta nei capitoli precedenti. L'intero episodio è una genesi mitica in miniatura, stranamente simile alla sequenza formata dalla Passione e dalla Resurrezione. Subito dopo la frase di Erode, i due Vangeli risalgono indietro nel tempo per narrare la decapitazione di Giovanni, racconto che può avere solo lo scopo di spiegare la falsa credenza di Erode. Per dar conto di una falsa resurrezione, bisogna reperire l'assassinio collettivo che l'ha suscitata. Come giustificare altrimenti la narrazione a ritroso effettuata da Marco e Matteo, il loro ricorso alla tecnica del flashback, di cui non vi sono altri esempi nei Vangeli?

Il ruolo generatore dell'assassinio nella credenza di Erode è ancor più enfatizzato in Matteo che in Marco. Per quest'ultimo, infatti, la credenza nella resurrezione non comincia da Erode stesso ma da dicerie popolari alle quali l'uccisore di Giovanni si limita a prestare fede. Matteo invece sopprime il tema delle dicerie: nella sua versione la falsa credenza ha come unica fonte l'assassinio.

I due evangelisti non dicono nulla per dissolvere lo smarrimento in cui la sovrapposizione delle due resurrezioni, la falsa e la vera, rischia di far cadere i cattivi cristiani modernizzati. Marco e Matteo evidentemente non provano l'imbarazzo che la somiglianza fra le due sequenze suscita nei nostri contemporanei: se queste somiglianze fossero state un problema per loro, essi avrebbero fatto quello che ha fatto Luca, avrebbero soppresso un episodio che, non essendo incentrato su Gesù, ha un ruolo secondario e può essere agevolmente eliminato.

La fede di Marco e Matteo è troppo pura e troppo forte per inquietarsi a motivo delle somiglianze tra la falsa resurrezione e la vera, come invece accade a noi. Si ha anzi l'impressione che i due evangelisti insistano su tali somiglianze per mostrare fino a qual punto le imitazioni sataniche della verità siano abili ma, in ultima analisi, impotenti.

La fede cristiana consiste nel pensare che, a differenza delle false resurrezioni mitiche realmente fondate sugli assassinii collettivi, la Resurrezione di Cristo non deve nulla alla violenza degli uomini. La Resurrezione non si verifica subito dopo la morte di Cristo, bensì soltanto il terzo giorno, a sottolineare che, nella visione cristiana, un simile avvenimento trae la sua origine esclusivamente da Dio.

A separare la vera Resurrezione da quella falsa non sono delle differenze tematiche nel dramma preliminare, che invece è affatto analogo, ma il suo potere di rivelazione.

Abbiamo già verificato questo potere e ancora lo faremo nei prossimi capitoli. Tale potere si oppone in maniera così decisiva a quello di occultamento dei miti che, una volta che se ne è compreso il principio, le somiglianze tematiche fra la mitologia e i Vangeli, tutto ciò che ossessiona la critica cosiddetta scientifica e che sembra confermare lo scetticismo aprioristico dei suoi esponenti, appare come una profezia autorealizzatrice, come un circolo vizioso prodotto dall'illusione mimetica.

I Vangeli «verificano» sempre e mirabilmente tutte le posizioni che vengono adottate al loro riguardo, anche le più contrarie al loro vero spirito. Non si può scorgere una «superiore» ironia nelle conferme apparentemente eclatanti, e in realtà illusorie, che i Vangeli forniscono a qualunque categoria di lettori? Luca ha soppresso nel suo Vangelo il racconto dell'uccisione di Giovanni Battista non tanto perché ne fosse turbato, quanto perché vi vedeva una digressione inutile. Egli vuole imperniare tutto intorno a Gesù. Si può allora pensare che la sua breve frase sulla riconciliazione di Erode e Pilato sia ciò che nel terzo Vangelo corrisponde alla falsa resurrezione degli altri due Sinottici. La credenza nella falsa resurrezione è un tocco pagano assolutamente caratteristico di quell'esponente delle Potestà che è Erode. Luca la sopprime, rimpiazzandola però con un altro tocco pagano del medesimo tipo, la riconciliazione di Erode e Pilato grazie alla Crocifissione. E' il processo di divinizzazione mitica che in entrambi i casi viene suggerito e respinto. A dispetto delle apparenze, i Vangeli e la loro Resurrezione si

oppongono alla mitologia in maniera ancor più radicale dell'Antico Testamento. Gli evangelisti, come vediamo, danno prova di una conoscenza propriamente vertiginosa, di una capacità infallibile di distinguere le resurrezioni mitiche dalla Resurrezione di Cristo. Sono i non credenti, in compenso, a confondere i due fenomeni.

Capitolo 11

IL TRIONFO DELLA CROCE

Sotto il profilo antropologico io definisco la rivelazione come la "rappresentazione" veritiera di ciò che non era mai stato rappresentato sino in fondo, o che era stato rappresentato falsamente: il tutto contro uno mimetico, il meccanismo vittimario, preceduto dalle sue cause iniziali, gli scandali «interdividuali».

Tale meccanismo nei miti è sempre falsificato a spese delle vittime e a vantaggio dei persecutori. Nella Bibbia ebraica la verità è frequentemente suggerita, evocata, perfino parzialmente rappresentata, ma ciò non avviene mai in maniera completa e perfetta. I Vangeli invece, presi nel loro insieme, "sono", in modo assolutamente letterale, questa rappresentazione. Non appena si comprende la vera natura del messaggio evangelico, un passo della "Lettera ai Colossesi", a prima vista oscuro, si fa luminoso:

«[Cristo] ha cancellato per noi il documento le cui accuse si ritorcevano contro di noi, e lo ha tolto di mezzo inchiodandolo alla croce; e, dopo aver spogliato della loro forza i Principati e le Potestà, li ha esibiti in pubblico, trascinandoli nel suo corteo trionfale». (2, 14-15)

Il documento le cui accuse si ritorcevano contro gli uomini corrisponde all'accusa che viene pronunciata nei miti contro la vittima innocente. Rendere responsabili di

questo i Principati e le Potestà è lo stesso che rendere responsabile Satana nel suo ruolo di "accusatore pubblico" di cui ho già parlato.

Prima di Cristo le accuse sataniche erano sempre vittoriose in virtù del contagio violento che imprigionava gli uomini all'interno dei sistemi mitico- rituali. La Crocifissione riduce la mitologia all'impotenza rivelando il contagio che nei miti è troppo efficace per consentire alle comunità di trovare la verità, ossia l'innocenza delle vittime da loro perseguitate. Queste accuse alleggerivano momentaneamente gli uomini della loro violenza, ma si «ritorcevano» contro di loro perché li asservivano a Satana, ossia ai Principati e alle Potestà con i loro dèi menzogneri e i loro sacrifici cruenti. Rendendo la propria innocenza manifesta nei racconti della Passione, Gesù ha «cancellato» il debito cui allude il documento, «lo ha tolto di mezzo». E' lui adesso che inchioda questo atto di accusa alla Croce, che ne rivela in altre parole la falsità. Mentre è abitualmente l'accusa che inchioda la vittima alla Croce, qui al contrario è l'accusa stessa a venir inchiodata e in qualche modo esibita ed esposta in quanto mendace. La Croce fa trionfare la verità perché, nei resoconti evangelici, la falsità delle accuse è rivelata, l'impostura di Satana, o - il che è lo stesso - dei Principati e delle Potestà, è screditata per sempre a causa della Crocifissione. Tutte le vittime del medesimo tipo sono così riabilite.

Satana faceva degli esseri umani i suoi tributari, i suoi debitori, e nello stesso tempo i complici dei suoi crimini. Rivelando la natura ingannevole del suo gioco, la Croce espone gli uomini a un sovrappiù temporaneo di violenza ma - e questo è ciò che conta di più - libera l'umanità da una schiavitù antica quanto la sua storia.

E non è solo il documento di accusa a essere inchiodato alla croce ed esposto allo sguardo di tutti: gli stessi Principati e Potestà sono stati esibiti in pubblico e trascinati nel corteo trionfale di Gesù crocifisso, essi stessi in qualche modo vengono crocifissi. Queste metafore non sono fantasiose e arbitrarie, ma di una precisione tale da togliere il fiato, in quanto nell'una come nell'altra il rivelato e il rivelatore coincidono perfettamente: in entrambe le azioni indicate da Paolo abbiamo a che fare con il tutti contro uno, la cui vera natura mimetica, dissimulata nel caso di Satana e delle Potestà, viene rivelata nella Crocifissione di Cristo, nei resoconti veridici della Passione.

La Croce e l'origine satanica delle false religioni e delle Potestà non costituiscono che un solo fenomeno, rivelato in un caso e nascosto nell'altro. Per questo motivo Dante, nella parte più bassa dell'Inferno, ha rappresentato Satana inchiodato a una croce (7).

Dato che il meccanismo vittimario è mostrato in modo veritiero, è anzi inchiodato alla Croce, la sua natura bassa e spregevole appare alla luce del sole, e tutto ciò che su di esso si fonda nel mondo perde gradualmente prestigio, si affievolisce e finirà per scomparire.

La metafora principale è quella del "trionfo" nel significato romano, ossia la ricompensa che Roma accordava ai suoi generali vittoriosi. In piedi sul cocchio il condottiero in trionfo faceva il suo ingresso solenne nell'Urbe tra le acclamazioni della folla. Del suo corteo facevano parte i capi nemici in catene, che prima di essere giustiziati venivano esibiti come bestie feroci ridotte all'impotenza. Vercingetorige ha subito questo ruolo nel trionfo di Cesare. Il generale vittorioso in questo caso è Cristo, e la sua vittoria è la Croce. Ciò di cui il cristianesimo

trionfa è l'organizzazione pagana del mondo: i capi nemici trascinati in catene dietro il loro vincitore sono i Principati e le Potestà. L'autore confronta gli effetti irresistibili della Croce con quelli della forza militare ancora onnipotente nel momento in cui scriveva, l'esercito romano.

Fra tutte le idee cristiane nessuna suscita oggi un maggiore sarcasmo di quella che trova così aperta espressione nel nostro testo, l'idea di un "trionfo della Croce". Ai cristiani virtuosamente progressisti del nostro tempo essa appare non meno arrogante che assurda, e per definirne il riprovevole atteggiamento costoro hanno reso alla moda il termine «trionfalismo». Se esiste da qualche parte una carta istitutiva del trionfalismo cristiano, essa non può essere che questo testo, un testo che sembra scritto apposta per suscitare l'indignazione dei modernisti perennemente ansiosi di richiamare la Chiesa ai suoi doveri di umiltà.

Tuttavia in questa metafora «trionfale» vi è un paradosso troppo evidente per non essere deliberato, per non dipendere da un'intenzione ironica. La violenza di tipo bellico non potrebbe essere più estranea a ciò di cui parla la "Lettera". La vittoria di Cristo non ha nulla a che vedere con quella di un generale che ha sconfitto i nemici, per il semplice motivo che, invece di infliggere la violenza agli altri, Cristo la subisce. Ciò che bisogna qui conservare dell'idea di trionfo non è l'aspetto militare, è l'idea di uno spettacolo offerto a tutti gli uomini, l'idea di esibire in pubblico quello che il nemico avrebbe dovuto dissimulare se voleva proteggersi e conservare la modalità di esistenza che la Croce gli rende impossibile. Il trionfo della Croce non è ottenuto in alcun modo con la violenza, ma al contrario è il frutto di una rinuncia così totale alla violenza

che quest'ultima può scatenarsi a sazietà su Cristo, senza sospettare di rendere palese proprio con il suo comportamento ciò che le sarebbe vitale nascondere, senza sospettare che tale scatenamento le si ritorce stavolta contro, perché sarà registrato e rappresentato nella maniera più esatta nei resoconti della Passione. Se non si riconosce il ruolo dei contagi mimetici nella vita delle società, l'idea che i Principati e le Potestà siano esibiti e messi a nudo dalla Croce appare incongrua, un'inversione pura e semplice della verità. Non si è verificato tutto il contrario di quanto afferma il nostro testo al momento della Crocifissione? Non sono stati i Principati e le Potestà che hanno inchiodato Cristo alla Croce, spogliandolo di tutto senza soffrirne il minimo danno?

Il nostro testo contraddice con insolenza tutto quello che un certo buon senso considera come la dura e triste verità a proposito della Passione. Ben lontane dall'essere ridotte all'impotenza, le Potestà sono nel nostro mondo delle presenze eclatanti. Non continuano forse a occupare le posizioni più alte? Esse non cessano di pavoneggiarsi, di fare sfoggio del loro potere e della loro ricchezza. Non si ha certo bisogno di esibirle, sono loro che si esibiscono in permanenza.

L'idea del trionfo della Croce è talmente priva di senso agli occhi degli esegeti cosiddetti «scientifici» che costoro preferiscono leggersi una di quelle inversioni complete con cui i disperati rovesciano la realtà quando il loro mondo crolla ed essi non sono più in grado di affrontare la verità... Si tratterebbe di quello che gli psichiatri definiscono un «fenomeno di compensazione». Le persone distrutte da una catastrofe irreparabile, e ormai prive di qualunque speranza concreta, invertono tutti i segnali provenienti da

una realtà disastrosa: trasformano ogni «meno» in «più» e ogni «più» in «meno». Sarebbe evidentemente questo ciò che è accaduto ai discepoli di Gesù dopo la Crocifissione, ciò a cui i credenti danno il nome di Resurrezione. Ma la sobrietà e l'esattezza dei racconti della Crocifissione, e anche il loro carattere unitario, più accentuato che nelle altre parti dei Vangeli, non danno affatto l'impressione di riflettere quella sorta di catastrofe psichica, di rottura con il reale che immaginano codesti critici.

L'idea del trionfo della Croce si spiega benissimo per vie razionali, senza ricorrere a ipotesi psicologiche, e corrisponde a una realtà indubitabile che ora potremo constatare. La Croce ha veramente trasformato il mondo, e si può dare della sua potenza un'interpretazione che non ha bisogno di appellarsi alla fede religiosa. E' possibile dare al trionfo della Croce un senso plausibile all'interno di un contesto puramente razionale.

La maggior parte degli uomini, quando pensa alla Croce, vede solo il nudo avvenimento nella sua brutalità, la morte terribile di Gesù che si è verificata apparentemente allo scopo di infliggere al «trionfalismo» della nostra "Lettera" la più secca smentita.

Tuttavia, accanto all'avvenimento brutale, che dà un immediato vantaggio ai Principati e alle Potestà dal momento che li libera di Gesù, esiste un'altra storia ignorata dagli storici, eppure non meno reale e oggettiva di quella a cui essi si riferiscono: la storia costituita non dagli avvenimenti, ma dalla loro "rappresentazione".

L'avvenimento che sta dietro i miti e che li governa senza che i miti ci permettano di identificarlo perché lo deformano e trasfigurano, questo avvenimento - come ho già detto - i Vangeli lo "rappresentano" proprio così com'è,

in tutta la sua verità, e mettendo questa verità, mai trovata dagli uomini, a disposizione dell'umanità intera.

All'infuori dei racconti della Passione e dei canti del Servo di Yahweh, i Principati e le Potestà sono visibili nel loro splendore apparente, ma rimangono invisibili nella loro origine violenta, ignominiosa. La rappresentazione inversa non si verifica mai, ed è tale inversione che la Croce di Cristo, per la prima volta in modo completo, mette a portata degli uomini.

Per quel che attiene alla loro falsa gloria, sono le Potestà a incaricarsi della propaganda a ciò necessaria, ma quello che la Croce rivela stavolta su di esse è l'ignominia della loro origine violenta, che le Potestà dovevano tenere nascosta, se volevano evitare il collasso.

Questo esprime l'immagine dei Principati e delle Potestà «esibiti in pubblico» e trascinati nel «corteo trionfale» di Cristo.

Inchiodando Cristo alla Croce le Potestà credevano di compiere ciò che abitualmente fanno scatenando il meccanismo vittimario, pensavano di allontanare da sé ogni minaccia di rivelazione, e non erano attraversate dal dubbio di fare in tal modo tutto l'opposto, di cooperare attivamente al loro stesso annientamento, di inchiodare in un certo senso se stesse alla Croce della quale non sospettavano il potere di rivelazione.

Sottraendo il meccanismo vittimario alle tenebre da cui dev'essere circondato per governare ogni cosa, la Croce mette a soqquadro il mondo. La sua luce priva Satana del suo principale potere, quello di espellere Satana, e una volta che questo sole nero sarà interamente illuminato dalla Croce, non riuscirà più a porre dei limiti alla sua

capacità di distruzione. Satana distruggerà il suo regno e distruggerà se medesimo.

Comprendere questo significa comprendere perché Paolo vede nella Croce la fonte di qualunque sapere sul mondo e sugli uomini, nonché su Dio. Quando Paolo afferma di non voler conoscere niente al di fuori di Gesù crocifisso, non fa dell'«anti-intellettualismo», né ostenta alcun disprezzo per la conoscenza. Egli crede nel modo più letterale che non vi sia conoscenza superiore a quella di Gesù crocifisso. Se si va a questa scuola, se ne saprà di più sugli uomini e insieme su Dio che non rivolgendosi a qualsiasi altra fonte di conoscenza. La sofferenza sulla Croce è il prezzo che Gesù accetta di pagare per offrire all'umanità questa rappresentazione vera dell'origine di cui resta prigioniera, e per privare a lunga scadenza il meccanismo vittimario della sua efficacia. Nel trionfo di un generale vittorioso, l'esibizione umiliante dei vinti è solamente una conseguenza della vittoria, mentre qui rappresenta la vittoria stessa, diventa la rivelazione della nostra origine violenta. Non è perché sono sconfitte che le Potestà sono date in spettacolo, è perché sono date in spettacolo che sono sconfitte.

Vi è dunque dell'ironia nella metafora del trionfo militare, e ciò che le dà più sapore è il fatto che Satana e le sue coorti rispettano esclusivamente la forza, non pensano che in termini di trionfo militare. Essi sono dunque battuti da un'arma la cui efficacia è per loro inconcepibile, che contraddice tutte le loro credenze e tutti i loro valori. E' l'impotenza più radicale a trionfare del potere di autoespulsione satanico.

Se vogliamo comprendere la differenza fra mitologia e Vangeli, fra dissimulazione mitica e rivelazione cristiana,

dobbiamo perciò rinunciare alla nostra abitudine di confondere la rappresentazione e la cosa rappresentata. Molti esegeti credono che quando una cosa è rappresentata in un testo sia in qualche modo sottomessa alla propria rappresentazione, e pensano di conseguenza che il meccanismo vittimario di cui mi ostino a parlare debba dominare i Vangeli, dal momento che è veramente visibile solo lì e non altrove. Lo stesso meccanismo viene al contrario giudicato assente nella mitologia perché non vi è mai rappresentato e non vi è alcun segno esplicito della sua presenza. Ci si stupisce pertanto di sentirmi dire che l'assassinio collettivo è essenziale nella genesi dei miti, mentre non ha nulla da dire sulla genesi dei Vangeli.

Ma l'assassinio collettivo, o meccanismo vittimario, ha direttamente a che fare con la genesi dei testi che non lo rappresentano e non lo possono rappresentare proprio perché dipendono realmente da tale evento, perché il meccanismo vittimario è il loro principio generatore. Questi testi sono i miti.

Gli esegeti sono vittime della tendenza tipica del nostro tempo a concludere affrettatamente che i testi che parlano di violenza collettiva sono testi violenti, la cui violenza noi abbiamo il dovere di denunciare. Sotto l'influenza della concezione nietzscheana, la nostra perspicacia tende a funzionare secondo il principio per il quale dove c'è fumo ci dev'essere anche fuoco, principio che non potrebbe essere più fuorviante nel caso che ci interessa. Questi commentatori trattano la rivelazione giudaico-cristiana come una specie di sintomo freudiano o nietzscheano nel senso della «morale da schiavi», vedendo ad esempio nella rivelazione del meccanismo vittimario l'affiorare di un

risentimento sociale. Mai costoro si pongono la domanda se, per caso, questa rivelazione non sia giustificata.

E' "laddove non è rappresentata" che la frenesia mimetica può esercitare un ruolo generatore, "per il fatto stesso che non è rappresentata". Una volta che l'intera comunità ha ceduto al contagio, tutto ciò che essa può dire è il mimetismo violento a dirlo per lei, il mimetismo che afferma la colpevolezza della vittima e l'innocenza dei persecutori. Non è più questa comunità veramente a parlare, bensì colui che i Vangeli chiamano l'accusatore, Satana. Gli esegeti falsamente scientifici non vedono che quelle giudaiche e cristiane sono le prime rappresentazioni rivelatrici e liberatorie intorno a una violenza che è lì da sempre ma che, fino alla rivelazione biblica, era rimasta nascosta dalle sovrastrutture della mitologia. Per influenza di Nietzsche e di Freud, si vanno subito a cercare in questi testi, il cui valore referenziale è costantemente negato senza la minima prova, gli indizi di un «complesso di persecuzione» da cui la tradizione giudaico-cristiana nel suo insieme sarebbe afflitta, mentre invece la mitologia ne sarebbe esente. La riprova dell'assurdità di un simile atteggiamento è la splendida indifferenza, il sovrano disprezzo di cui la mitologia dà prova riguardo a tutto ciò che possa suggerire una violenza dei forti sui deboli, delle maggioranze sulle minoranze, delle persone in salute su quelle malate, dei normali sugli anormali, degli autoctoni contro gli stranieri, e così via. La fiducia moderna nei miti è tanto più strana se si considera che i nostri contemporanei si mostrano terribilmente sospettosi su tutto quanto concerne la loro società. Essi vedono vittime nascoste ovunque tranne dove ci sono veramente, vale a dire nei

miti, che non vengono mai considerati con occhio davvero critico.

Sotto la costante influenza nietzscheana, i pensatori d'oggi hanno preso l'abitudine di vedere nei miti dei testi amabili, simpatici, allegri e pieni di vita, superiori senza confronto alla Scrittura giudaico-cristiana, che invece sarebbe dominata non da un'ansia legittima di giustizia e di verità, ma da un atteggiamento di morboso sospetto...

Se si adotta questo punto di vista, come fanno più o meno tutti nel mondo attuale, non si può prendere che per oro colato l'apparente assenza di violenze ingiuste o la trasfigurazione estetica che tali violenze subiscono all'interno dei miti. La rivelazione giudaica e cristiana viene ritenuta al contrario troppo ossessionata dalle persecuzioni per non avere con esse un rapporto torbido, che suggerisce la sua colpevolezza.

Per comprendere l'enormità del malinteso, è sufficiente applicarlo a un caso di vittima ingiustamente condannata, a una vicenda ormai talmente chiarita da escludere qualunque possibile fraintendimento.

All'epoca in cui il capitano Dreyfus, condannato per un crimine che non aveva commesso, scontava la sua pena all'altro capo del mondo, vi erano in Francia da una parte gli antidreyfusardi, molto numerosi e perfettamente soddisfatti e sereni, dal momento che avevano la loro vittima collettiva ed erano ben felici di vederla giustamente punita; dall'altra parte vi erano i difensori di Dreyfus, che all'inizio erano pochissimi e che per molto tempo sarebbero stati considerati dei traditori matricolati o tutt'al più degli scontenti di professione, dei veri ossessi, perennemente occupati a rimuginare ogni sorta di rimprovero e di sospetto, di cui nessuno intorno a loro

ravvisava la fondatezza. Le ragioni del comportamento dei dreyfusardi erano ricercate nella morbosità personale o nei pregiudizi politici.

In realtà il movimento antidreyfusardo era un autentico mito, una falsa accusa universalmente scambiata per la verità, e alimentata da un contagio mimetico così esasperato dall'antisemitismo che nessun dato di fatto ha potuto scuoterlo nel corso di anni.

Quelli che celebrano l'«innocenza» dei miti, la loro gioia di vivere e il loro carattere salutare, contrapponendo tutto questo ai sospetti patologici della Bibbia e dei Vangeli, commettono lo stesso errore - ritengo - di coloro che, in un passato ancora recente, scelsero l'antidreyfusismo contro il dreyfusismo. E' questo quanto pubblicamente affermava in quegli anni uno scrittore come Charles Péguy.

Se i dreyfusardi non avessero combattuto per imporre il loro punto di vista e non avessero, almeno in alcuni casi, sofferto per la causa della verità, se avessero ammesso, come si fa ai giorni nostri, che il fatto stesso di credere in una verità assoluta è il vero peccato contro lo spirito, Dreyfus non sarebbe mai stato riabilitato, e la menzogna avrebbe trionfato.

Ammirando i miti che non vedono vittime da nessuna parte, e condannando la Bibbia e i Vangeli perché al contrario ne vedono ovunque, si ripete l'illusione di quelli che, nei tempi eroici dell'affare Dreyfus, si rifiutavano di considerare la possibilità di un errore giudiziario. I dreyfusardi hanno fatto trionfare con grande fatica una verità non meno assoluta, intransigente e perentoria di quella della storia di Giuseppe nella sua opposizione alla violenza della mitologia.

Il meccanismo vittimario non è un tema come gli altri, un tema semplicemente letterario. E' un principio di illusione, che non può figurare con chiarezza nei testi che ne dipendono. Se questo principio figurasse esplicitamente, nella sua vera natura di principio di illusione - come avviene nella Bibbia e nei Vangeli -, esso non dominerebbe quei testi nel modo che gli riesce sempre dove non appare.

Nessun testo può gettare luce sulla frenesia mimetica dalla quale dipende, e nessun testo può dipendere dalla frenesia mimetica su cui getta luce. Bisogna dunque guardarsi dal confondere la questione della vittima unanime con quelle di cui si occupa la critica letteraria, cioè con uno di quei "temi" o "motivi" che vengono attribuiti a un autore quando si constata la loro presenza nei suoi scritti, e che invece non gli si attribuisce quando se ne constata l'assenza. L'errore a questo riguardo è facile da riconoscere, ma ancor più facile da disconoscere, come infatti avviene regolarmente. Nessuno sospetta che se i miti non parlano mai di violenza arbitraria, ciò potrebbe essere proprio perché essi riflettono senza saperlo la virulenza di una persecuzione che non vede vittima alcuna, ma solamente un colpevole giustamente espulso, l'Edipo di turno che ha sempre «realmente» commesso il suo parricidio e il suo incesto. I contenuti mitici sono interamente determinati da fenomeni di frenesia mimetica da cui i miti sono troppo dipendenti per sospettare la propria dipendenza. Nessun testo può far riferimento al principio di illusione che lo domina. Essere vittima di un'illusione significa prenderla per vera, ed essere di conseguenza incapaci di segnalarla in quanto illusione. Segnalando per prima l'illusione dei persecutori, la Bibbia inizia una rivoluzione che, tramite il cristianesimo, si

estenderà un po' alla volta all'umanità intera, senza essere veramente compresa da coloro che pensano di comprendere tutto per professione. Ritengo sia questo il senso principale di una delle frasi capitali dei Vangeli sotto il profilo «epistemologico»: «Ti benedico, Padre... perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti, e le hai rivelate ai piccoli» (Matteo, 11, 25).

La condizione "sine qua non" perché il meccanismo vittimario domini un testo è che esso non vi deve figurare come tema esplicito, il che significa, all'inverso, che il meccanismo della vittima non può dominare un testo dove figura esplicitamente come nel caso dei Vangeli.

Vi è in tutto ciò un paradosso di cui bisogna afferrare l'atrocità, che è la medesima della Passione: sono sempre la persona o il testo portatori della rivelazione a venir scambiati per i colpevoli delle ingiustificabili violenze che essi rivelano. Proprio come la Cleopatra di Shakespeare, anche noi incolpiamo il messaggero delle spiacevoli verità che ci annuncia. La natura dei miti è di nascondere la violenza, quella delle Scritture giudaico-cristiane è di rivelarla pagandone le conseguenze.

Il principio di illusione che è indispensabile al meccanismo vittimario non può venire alla luce del sole senza perdere la sua forza strutturante. Esso necessita dell'ignoranza dei persecutori, che «non fanno quello che fanno»; necessita, per il suo buon funzionamento delle tenebre di Satana. I miti non hanno coscienza della loro natura violenta, che trasferiscono a un livello trascendentale demonizzando/divinizzando le loro vittime. Sono queste violenze che nella Bibbia diventano, com'è giusto, visibili. Le vittime diventano vere vittime, non più colpevoli ma innocenti; e i persecutori diventano veri

persecutori, non più innocenti ma colpevoli. Non sono tanto i nostri predecessori, che non finiamo mai di accusare, a essere colpevoli, siamo noi piuttosto a essere inescusabili.

Un mito è la non rappresentazione menzognera che una situazione di frenesia mimetica e il meccanismo vittimario che ne consegue danno di se medesimi tramite la comunità che è in loro balia. La frenesia mimetica non viene mai oggettivata, mai rappresentata all'interno del discorso mitico, ed è il vero "soggetto", sempre dissimulato, che agisce all'interno del testo mitico, ciò che i Vangeli chiamano Satana o il diavolo.

Se mi ripeto tante volte è perché l'errore che sto segnalando viene ripetuto costantemente intorno a me, e perché esso gioca un ruolo essenziale nel paradosso della Croce.

La prova che quanto ho appena detto è difficile da comprendere, o forse troppo facile, è che Satana stesso non l'ha compreso o, se vogliamo, l'ha compreso troppo tardi per proteggere il suo regno. Questa lentezza ha avuto conseguenze formidabili sulla storia umana.

Nella sua "Prima lettera ai Corinzi" Paolo scrive che se i «Principi di questo mondo» avessero conosciuto la sapienza di Dio «non avrebbero crocifisso il Signore della gloria» (2, 8).

I «Principi di questo mondo», che qui coincidono con Satana, hanno crocifisso il Signore della gloria perché si attendevano da un simile evento dei risultati favorevoli ai loro interessi. Essi speravano che il meccanismo funzionasse come al solito, al riparo da sguardi indiscreti, consentendo loro di sbarazzarsi di Gesù e del suo messaggio; e all'inizio della vicenda avevano in effetti

eccellenti ragioni per pensare che tutto sarebbe andato nel migliore dei modi. La Crocifissione è un meccanismo vittimario come gli altri, che si innesca e si sviluppa come gli altri, eppure ha condotto a risultati completamente diversi. Fino alla Resurrezione niente lasciava prevedere il capovolgimento di una frenesia mimetica a cui gli stessi discepoli avevano in parte ceduto. I Principi di questo mondo potevano essere soddisfatti, eppure, alla fine, i loro calcoli sono stati sventati. Invece di mancare una volta di più il segreto del meccanismo vittimario, i quattro resoconti della Passione lo diffondono ovunque, dandogli una pubblicità senza precedenti.

A partire dalla frase di Paolo appena citata Origene e molti altri Padri di lingua greca hanno sviluppato una tesi che ha svolto un grande ruolo nel corso dei secoli, quella di "Satana beffato dalla Croce" (8). In questa formula Satana equivale a quelli che Paolo chiama i «Principi di questo mondo». Questa tesi non ha conosciuto nel cristianesimo occidentale lo stesso favore incontrato in quello orientale e alla fine, per quanto ne so, è completamente scomparsa: la si è sospettata perfino di riflettere un certo tipo di «pensiero magico», e ci si è domandati se non attribuisse a Dio un ruolo indegno di lui. Essa equipara la Croce a una sorta di trappola divina, di stratagemma di Dio, ancora più forte delle astuzie di Satana. Dalla penna di alcuni Padri è uscita anzi una metafora che ha ulteriormente contribuito alla diffidenza occidentale. Cristo viene paragonato all'esca che il pescatore aggancia al suo amo per far abboccare un pesce goloso che altri non è che Satana.

Il ruolo che tale tesi assegna a Satana inquieta gli Occidentali, e a questo corrisponde la graduale diminuzione dell'importanza del diavolo nel nostro

pensiero teologico. La scomparsa di Satana è un fenomeno increscioso nella misura in cui questa figura coincide con il mimetismo conflittuale, con la sola forza che riesca a chiarire il vero significato e la perfetta legittimità della dottrina patristica.

La scoperta del ciclo mimetico o satanico permette di capire che l'idea di Satana beffato dalla Croce contiene un'intuizione essenziale, che considera il tipo di ostacolo opposto dai conflitti mimetici alla rivelazione cristiana. Le società mitico-rituali sono prigioniere di una circolarità mimetica alla quale non possono sottrarsi proprio perché non la identificano. Questo è vero anche oggi: tutti i nostri pensieri sull'uomo, tutte le nostre filosofie, le nostre scienze sociali, le nostre psicoanalisi e così via sono fondamentalmente pagane, in quanto si basano su una cecità al mimetismo conflittuale che è analoga a quella dei sistemi mitico-rituali.

Dando libero accesso alla comprensione del meccanismo vittimario e dei cicli mimetici, i racconti della Passione permettono agli uomini di riconoscere la loro prigione invisibile e di capire il loro bisogno di redenzione. Non essendo in comunione con Dio, i «Principi di questo mondo» non hanno compreso che i resoconti del meccanismo vittimario scatenato contro Gesù sarebbero stati assai differenti da quelli mitici. Se avessero potuto prevedere il futuro, non solo non avrebbero incoraggiato la Crocifissione, ma vi si sarebbero opposti con tutte le loro forze.

Quando i Principi di questo mondo hanno finalmente compreso la vera portata della Croce, era ormai troppo tardi per tornare indietro: Gesù era crocifisso, i Vangeli redatti. Paolo ha dunque ragione di affermare che se i

Principi di questo mondo avessero conosciuto la sapienza di Dio non avrebbero mai crocifisso il Signore della gloria.

Rigettando l'idea di Satana beffato dalla Croce, l'Occidente si priva di una ricchezza insostituibile sul piano antropologico.

Le teorie medioevali e moderne della redenzione vanno tutte a cercare sul versante di Dio, del suo onore, della sua giustizia, o addirittura della sua collera ciò che è un ostacolo per la salvezza. In tal modo esse non riescono a trovare l'ostacolo dove dovrebbero cercarlo, nell'umanità peccatrice, nei rapporti esistenti fra gli uomini, nel mimetismo conflittuale che coincide con Satana. Tali teorie parlano molto di peccato originale, ma non riescono a concretizzarne l'idea, ed è questo il motivo per cui, pur essendo teologicamente corrette, danno un'impressione di arbitrio e di ingiustizia verso l'umanità. Una volta che il mimetismo cattivo è riconosciuto, l'idea di Satana beffato dalla Croce acquista invece un senso preciso, che i Padri greci evidentemente percepivano senza giungere a chiarirlo in maniera del tutto soddisfacente. Essere «figli del diavolo» nel senso del Vangelo di Giovanni significa, come si è visto, essere prigionieri del sistema menzognero del mimetismo conflittuale che può soltanto condurre ai sistemi mitico-rituali o, ai giorni nostri, a quelle forme più moderne di idolatria che sono ad esempio le ideologie o il culto della scienza.

I Padri greci avevano ragione di dire che, nella Croce, Satana è il mistificatore intrappolato nella sua stessa mistificazione. Il meccanismo vittimario era la sua proprietà personale, ciò che gli apparteneva, lo strumento di autoespulsione che metteva il mondo ai suoi piedi. Nella

Croce questo meccanismo sfugge una volta per tutte al controllo di Satana, e l'intero mondo cambia il suo volto.

Se Dio ha permesso a Satana di regnare per un certo periodo sull'umanità è perché sapeva fin dal principio che, venuto il momento, Cristo avrebbe prevalso su questo avversario morendo sulla Croce. La sapienza divina aveva previsto da sempre che il meccanismo vittimario sarebbe stato rovesciato come un guanto, svelato, smontato, disinnescato nei resoconti della Passione, e che né Satana né le Potestà avrebbero potuto impedire questa rivelazione.

Scatenando il meccanismo vittimario contro Gesù, Satana credeva di proteggere il proprio regno, di difendere il proprio possesso, senza rendersi conto di fare il contrario, di fare esattamente ciò che Dio voleva facesse. Solamente Satana poteva avviare, senza rendersene conto, il processo responsabile della sua distruzione.

La tesi di Satana beffato dalla Croce ha bisogno di venire completata da una chiara definizione di ciò che imprigiona gli uomini nel regno di Satana, e questa definizione può essere fornita solo dal mimetismo conflittuale e dalla sua conclusione vittimaria. Non bisogna però trarne l'illusione che sia sufficiente identificare il mimetismo per sbarazzarsene.

Il testo di Paolo da cui ho tratto la frase appena commentata è animato da uno straordinario afflato spirituale. Paolo avverte l'esistenza di un piano divino che sostiene l'intera storia dell'uomo, e che non può formulare compiutamente, al punto di giungere, più che a una tesi pienamente sviluppata, a dei balbettamenti estatici. L'apostolo evoca una sapienza

«misteriosa, che è rimasta nascosta, e che Dio ha prestabilito prima di tutti i tempi per la nostra gloria.

Nessuno dei Principi di questo mondo l'ha conosciuta; e se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria. E' scritto infatti: Quelle cose che mai occhio vide né orecchio udì né mai entrarono nel cuore dell'uomo, queste Dio ha preparato per coloro che lo amano...». (1 Corinzi, 2, 7-9) (9).

Dio ha permesso a Satana di regnare per un certo periodo sull'umanità nella previsione di sconfiggerlo, quando fosse giunto il momento, morendo sulla Croce. La sapienza divina aveva ben chiaro che il meccanismo vittimario sarebbe stato neutralizzato grazie a questa morte, e che, invece di opporvisi efficacemente, Satana vi avrebbe preso parte senza saperlo. Facendo di Satana la vittima di una sorta di inganno divino, i Padri greci sottolineano alcuni aspetti della rivelazione che sono oggi oscurati perché vertono essenzialmente sull'antropologia della Croce.

Satana stesso ha messo la verità a disposizione degli uomini, ha permesso il rovesciamento della propria menzogna, ha reso la verità di Dio universalmente leggibile.

L'idea di Satana beffato dalla Croce non è dunque affatto magica, né offende in nulla la dignità di Dio. L'astuzia di cui Satana è stato vittima non comporta la benché minima violenza o finzione da parte di Dio. Non si tratta di un vero e proprio inganno, quanto dell'impotenza da parte del Principe di questo mondo a comprendere l'amore divino. Satana non vede Dio perché la sua unica realtà è il mimetismo conflittuale. Egli è estremamente perspicace su tutto ciò che riguarda i conflitti rivalitari, gli scandali e le loro conseguenze persecutorie, ma rimane cieco a qualunque realtà che vada al di là di questo. Satana fa del

cattivo mimetismo ciò che spero di non fare io stesso: una teoria totalitaria e infallibile che rende il teorico, umano o satanico che sia, cieco e sordo all'amore di Dio per gli uomini e all'amore degli uomini fra loro. E' Satana a trasformare per primo il suo stesso meccanismo in una trappola nella quale cade. Dio non si comporta in maniera sleale nemmeno verso di lui, ma si lascia crocifiggere per la salvezza degli uomini, cosa assolutamente inconcepibile agli occhi del suo antagonista.

Il Principe di questo mondo ha fatto troppo affidamento sulla straordinaria potenza di dissimulazione del meccanismo vittimario.

I Vangeli stessi attirano la nostra attenzione sulla perdita dell'unanimità mitica che si verifica ovunque intervenga Gesù. Giovanni, in particolare, segnala a più riprese la divisione che si crea fra i testimoni dopo i discorsi e le azioni di Gesù: dopo ogni suo intervento, i testimoni entrano in contrasto fra loro, e il messaggio di Cristo, invece di unire gli uomini, semina divisione e discordia. Questo potere di divisione gioca un ruolo fondamentale soprattutto nella Crocifissione. Senza di esso non vi sarebbe stata alcuna rivelazione evangelica, e il meccanismo vittimario non avrebbe mai raggiunto il livello della rappresentazione, ma sarebbe stato trasfigurato in azione giusta e legittima, come è sempre avvenuto nei miti.

Capitolo 12

IL CAPRO ESPIATORIO

I racconti della Passione gettano sui fenomeni dovuti alla frenesia mimetica una luce che priva il meccanismo vittimario dell'inconsapevolezza di cui ha bisogno per essere davvero unanime e per dare vita ai sistemi mitico-rituali. La diffusione dei Vangeli e della Bibbia dovrebbe dunque provocare come prima cosa la scomparsa delle religioni arcaiche. Ed è quanto in effetti avviene. Dovunque penetri il cristianesimo, i sistemi mitico-rituali vanno in rovina e scompaiono. Ma, al di là di questa scomparsa, qual è l'azione del cristianesimo nel nostro mondo? E' giunto il momento di porci questa domanda.

L'influenza complessa del cristianesimo si diffonde sotto la forma di un sapere sconosciuto alle società precristiane, un sapere che non cessa di approfondirsi, quello di cui Paolo dice che viene dalla Croce e che non ha nulla di esoterico. Per afferrarne la presenza è sufficiente osservare come noi tutti siamo in grado di riconoscere e comprendere situazioni di oppressione e persecuzione che le società precedenti alla nostra non percepivano o consideravano inevitabili. Ma la capacità biblica e cristiana di svelare i fenomeni vittimari assume particolare evidenza nel significato moderno di espressioni come «capro espiatorio».

Il «capro espiatorio» è in primo luogo la vittima del rito ebraico celebrato all'epoca delle grandi cerimonie di espiazione di cui parla il "Levitico" (16, 21-22). Tale rito dev'essere antichissimo, perché resta visibilmente estraneo all'ispirazione specificamente biblica nel senso più alto di cui si è detto sopra.

Esso consisteva nel cacciare nel deserto un capro, sul quale venivano riversati tutti i peccati di Israele. Il gran sacerdote poneva le mani sulla testa del capro, e si credeva che il suo gesto trasferisse sull'animale tutto ciò che poteva inasprire i rapporti fra i membri della comunità. L'efficacia del rito riposava sulla convinzione che i peccati fossero espulsi insieme con il capro e che la comunità in questa maniera se ne fosse sbarazzata.

Si tratta di un rituale di espulsione analogo a quello del "pharmakós" greco, ma molto meno sinistro, perché la vittima non è mai umana. Nel caso di una vittima animale, l'ingiustizia ci appare minima o addirittura nulla, ed è appunto per questo che il rito del capro espiatorio non ci ispira la stessa ripugnanza della lapidazione «miracolosa» di Apollonio di Tiana.

Il principio di transfert su cui la cerimonia si basa è ciò nondimeno lo stesso. Nelle epoche remote in cui il rito era efficace in quanto tale, il transfert collettivo reale contro il capro doveva essere favorito dalla cattiva reputazione di questo animale, dal suo odore nauseabondo, nonché dalla sua vistosa sessualità.

Nell'universo arcaico i rituali di espulsione esistevano ovunque, e ci danno oggi l'impressione di una spietata brutalità combinata con un'ingenuità infantile. Nel caso del capro espiatorio il processo di sostituzione è così trasparente che lo comprendiamo a prima vista, e l'uso

moderno dell'espressione «capro espiatorio» attesta appunto questa consapevolezza, la percezione spontanea del rapporto che sussiste fra il rito ebraico e i transfert di ostilità diffusi nel nostro mondo. Questi ultimi non sono più ritualizzati, ma esistono sempre, il più delle volte in una forma attenuata. Le culture rituali non capivano tali fenomeni come facciamo noi, ma ne osservavano gli effetti riconciliatori, e li apprezzavano a tal punto che, come abbiamo visto, si sforzavano di riprodurli senza tanti pudori, dal momento che la loro impressione era che il transfert avvenisse al di fuori di loro, senza che essi vi prendessero davvero parte.

L'intelligenza moderna del fenomeno dei «capri espiatori» fa tutt'uno con la coscienza sempre più diffusa del mimetismo che li determina. Noi non comprenderemmo né condanneremmo queste realtà, se i nostri antenati non si fossero per lungo tempo nutriti della Bibbia e dei Vangeli. Qualche lettore potrà obiettare che il Nuovo Testamento non ricorre mai all'espressione «capro espiatorio» per indicare Gesù come la vittima innocente di una frenesia mimetica collettiva; questo è vero, ma ciò avviene solo perché le Scritture cristiane dispongono di un'espressione equivalente, e anzi superiore a «capro espiatorio», vale a dire "agnello di Dio". Questa immagine elimina gli attributi negativi e sgradevoli del capro, e pertanto corrisponde meglio all'idea della vittima innocente ingiustamente sacrificata. Un'altra espressione potentemente rivelatrice che Gesù applica a se stesso è tratta dal salmo 117: «La pietra scartata dai costruttori è diventata testata d'angolo» (10). Questa frase indica non solo l'espulsione della vittima unica, ma il rovesciamento

ulteriore che fa dell'espulso la chiave di volta dell'intera comunità.

In un mondo dove la violenza non è più ritualizzata, ed è nello stesso tempo sottoposta a potenti divieti, il risentimento e la collera, in linea di massima, non possono o non osano sfogarsi su chi ne è la causa diretta. La pedata nel fondo schiena che l'impiegato non ha il coraggio di dare al suo principale, egli la darà al proprio cane rientrando a casa la sera, oppure maltratterà la moglie e i figli, senza rendersi affatto conto di fare di loro i suoi «capri espiatori».

Le vittime sostituite al bersaglio cui in realtà si stava mirando sono l'equivalente moderno delle vittime sacrificali di un tempo, ed è per designare questo tipo di fenomeni che noi ricorriamo spontaneamente all'espressione «capro espiatorio».

La vera fonte delle sostituzioni vittimarie è il desiderio spasmodico di violenza che si accende negli uomini allorché li prende la collera e, per una ragione o per l'altra, il reale oggetto della loro collera rimane al di fuori della loro portata. Il campo degli oggetti sostitutivi capaci di saziare questa incontenibile brama di violenza si allarga in proporzione all'intensità della collera. Allo stesso modo, quando la nostra fame diventa estrema, siamo disposti a mangiare dei cibi che in circostanze normali rifiuteremmo.

Il meccanismo della sostituzione sacrificale diviene ancor più efficace nel caso che molti scandali individuali si condensino contro una sola vittima. I fenomeni di capro espiatorio continuano dunque a esercitare un ruolo indiscutibile nel nostro mondo, a livello sia individuale sia collettivo, eppure, a dispetto di ciò, non sono molto studiati in quanto tali.

Se interroghiamo i nostri sociologi e antropologi a questo proposito, per la maggior parte riconosceranno l'esistenza e l'importanza di tali fatti, ma diranno di non trovarli così interessanti da farne l'oggetto delle proprie ricerche. L'inconfessata ragione di un simile atteggiamento è la paura di dover fare i conti con la religione, che è in effetti impossibile eludere, non appena si approfondisca un po' l'argomento.

A causa dell'influenza giudaica e cristiana, il fenomeno riesce a ripetersi nella nostra epoca solo in maniera coperta, furtiva, clandestina. Noi non abbiamo rinunciato ai capri espiatori, ma la nostra credenza nella loro efficacia è per tre quarti distrutta, e la loro persecuzione ci appare, da un punto di vista morale, così abietta e riprovevole che, non appena ci sorprendiamo nell'atto di prendercela con un innocente, ci vergogniamo subito di noi stessi.

L'osservazione dei transfert collettivi è da una parte più facile di una volta, perché tali fenomeni non sono più sanciti e coperti dalla religione, ma dall'altra è più difficile, perché gli individui che ne sono coinvolti fanno di tutto pur di nascondersi i fatti, e di solito con successo. Oggi come in passato, avere un capro espiatorio significa non sapere di averlo. Il fenomeno, nella maggior parte dei casi, non conduce più a violenze fisiche, ma a violenze «psicologiche» facili da camuffare. Coloro che sono accusati di partecipare a situazioni di transfert violento non mancano mai di protestare la loro innocenza, e in perfetta sincerità.

Ai gruppi umani che si dividono e si frammentano al loro interno capita spesso, dopo un periodo di disagio e conflitti, di ritrovare l'accordo a spese di una vittima, e osservatori esterni al gruppo persecutore possono

constatare senza difficoltà che tale vittima non è in realtà responsabile di ciò di cui la si accusa. Il gruppo persecutore ciò nondimeno ritiene questa vittima colpevole, in virtù di un contagio analogo a quello dei fenomeni ritualizzati.

I membri del gruppo interessato accusano il loro «capro espiatorio» con estremo ardore e sincerità. Il più delle volte è stato un incidente qualunque, immaginario o poco significativo, a scatenare contro questa vittima un movimento di opinione, una versione addolcita della frenesia mimetica e del meccanismo vittimario.

Il ricorso metaforico a espressioni di origine rituale può essere sovente arbitrario per quanto riguarda le modalità dei fatti descritti, ma resta giustificato nel suo principio. Tra i fenomeni di espulsione attenuata che osserviamo tutti i giorni nella nostra società e l'antico rito del capro espiatorio, o mille altri riti dello stesso tipo, le analogie sono troppo calzanti per non essere reali.

Non appena sospettiamo i nostri vicini di cedere alla tentazione del capro espiatorio, li denunciemo con indignazione, ma, mentre stigmatizziamo ferocemente i fenomeni persecutori di cui i nostri vicini si rendono colpevoli, ci guardiamo bene dal privare noi stessi delle nostre vittime di ricambio. Vogliamo tutti convincerci di nutrire soltanto risentimenti legittimi e odi giustificati, ma le nostre certezze in questo ambito rimangono più fragili di quelle dei nostri antenati.

Potremmo usare con maggiore delicatezza la perspicacia di cui diamo prova riguardo ai nostri vicini, senza umiliare troppo quelli che sorprendiamo in flagrante delitto di caccia al capro espiatorio, e invece, il più delle volte, facciamo del nostro sapere un'arma, uno strumento utile non solo a perpetuare i vecchi conflitti, ma ad elevarli a

quel livello superiore di sottigliezza reso necessario dall'esistenza stessa di questo sapere e dalla sua presenza nell'intera società. Non facciamo altro che inserire, in poche parole, la problematica giudaico-cristiana nei nostri vecchi sistemi difensivi. Anziché criticare noi stessi, facciamo un cattivo uso del nostro sapere ritorcendolo contro gli altri e praticando una caccia al capro espiatorio di secondo grado, una caccia ai cacciatori di capri espiatori. La compassione obbligatoria in vigore nella nostra società autorizza nuove forme di crudeltà. Tutto questo è riassunto in modo folgorante da san Paolo nella "Lettera ai Romani", quando esorta a non giudicare: «... infatti, tu che giudichi, fai le medesime cose» (11). Se condannare il peccatore significa fare la stessa cosa che si biasima in lui, il peccato di cui si parla deve per forza essere in entrambi i casi la condanna del proprio prossimo.

Le sostituzioni clandestine, gli slittamenti da una vittima all'altra che hanno luogo all'interno di un mondo deritualizzato come il nostro ci permettono di osservare allo stato puro, se così si può dire, il funzionamento dei meccanismi relazionali ("interdividuali") che sono alla base dell'organizzazione rituale delle culture arcaiche. Questi meccanismi si perpetuano presso di noi sotto una forma che, nella maggior parte dei casi, è residuale, ma talvolta possono addirittura risorgere sotto forme più virulente che mai e su scala gigantesca, come nella distruzione sistematica da parte di Hitler degli Ebrei europei, e in tutti gli altri genocidi e semigenocidi che si sono prodotti nel ventesimo secolo. Ne riparlerò più avanti.

La perspicacia relativa ai capri espiatori rende la nostra società superiore a tutte quelle che la precedono, ma, come tutti i progressi nel campo della conoscenza, è anche

un'occasione di aggravamento del male. Io, che denuncio i capri espiatori dei miei vicini con soddisfazione maligna, proprio io continuo a ritenere i miei capri espiatori realmente colpevoli. E i miei vicini non si esimono certo dall'applicare a me la perspicacia selettiva che io applico a loro.

I fenomeni di capro espiatorio in molti casi non possono sopravvivere che facendosi più sottili e cercando di sfuggire, lungo meandri sempre più tortuosi alla riflessione morale che, come un'ombra, li accompagna. Non abbiamo più la possibilità di ricorrere a uno sventurato capro in carne ed ossa per sbarazzarci dei nostri risentimenti, abbiamo bisogno di procedure meno grottescamente evidenti.

E' alla privazione dei meccanismi vittimari e alle sue terribili conseguenze che Gesù si riferisce - io credo - quando presenta l'avvenire del mondo cristianizzato nei termini di conflitti fra le persone più vicine:

«Non pensate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada. Sono infatti venuto a separare il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera: e i nemici dell'uomo saranno quelli della sua casa». (Matteo, 10, 34-36) (12).

In un mondo privo di protezioni sacrificali le rivalità mimetiche diventano spesso meno violente, ma si insinuano fin nei rapporti più intimi. Questo spiega l'elenco particolareggiato del testo: il figlio in guerra contro il padre, la figlia contro la madre, e così via. I rapporti più intimi si trasformano in opposizioni simmetriche, in rapporti di doppi, di gemelli nemici. Questo testo ci permette di identificare la vera genesi di quella che si chiama psicologia moderna.

L'espressione "capro espiatorio" designa dunque, in primo luogo, la vittima del rito descritto nel "Levitico", in secondo luogo, tutte le vittime dei riti analoghi esistenti nelle società arcaiche e denominati anch'essi riti di espulsione, e infine tutti i fenomeni di transfert collettivo non ritualizzato che osserviamo o crediamo di osservare attorno a noi.

Quest'ultimo significato scavalca tranquillamente la barriera che gli etnologi si sforzano di mantenere fra i riti arcaici e i loro succedanei moderni, i fenomeni la cui persistenza in mezzo a noi dimostra che siamo sì un po' cambiati rispetto ai riti arcaici, ma meno di quanto ci piacerebbe credere. A differenza degli etnologi che, pur di mantenere l'autonomia illusoria della loro disciplina, evitano di ricorrere all'espressione «capro espiatorio» e di cadere nelle complesse analisi che la caduta della distinzione assoluta fra arcaico e moderno renderebbe inevitabili, io credo che gli usi moderni di tale espressione siano essenzialmente legittimi, siano un segno fra tanti altri che la rivelazione giudaico-cristiana non solo non è lettera morta nella nostra società, ma diviene ogni giorno più efficace.

La deritualizzazione moderna porta alla luce del sole il substrato psichico e sociale dei fenomeni rituali. Noi gridiamo al «capro espiatorio» per stigmatizzare tutti i fenomeni di «discriminazione» politica, etnica, religiosa, sociale, razziale, eccetera, che osserviamo intorno a noi. E abbiamo ragione. Non facciamo ormai molta fatica a vedere che i capri espiatori pullulano ovunque i gruppi umani cerchino di chiudersi intorno a una loro identità comune, locale, nazionale, ideologica, razziale, religiosa e via dicendo.

Le tesi che sto sostenendo si fondano sull'intuizione popolare che affiora nel significato moderno di «capro espiatorio». Mi sto semplicemente sforzando di sviluppare le implicazioni di una simile intuizione, che è più ricca di sapere autentico di tutti i concetti inventati dagli etnologi, dai sociologi e dagli psicologi. Qualunque discorso sull'esclusione, la discriminazione, il razzismo e così via resterà superficiale finché non affronterà il fondamento religioso dei problemi che assediano la nostra società.

Capitolo 13

LA PREOCCUPAZIONE MODERNA PER LE VITTIME (13).

Sul timpano di alcune cattedrali è raffigurato un enorme angelo munito di una bilancia, intento a pesare le anime per l'eternità. Se l'arte non avesse rinunciato oggiigiorno a esprimere le idee che guidano il mondo, dovrebbe modernizzare questa antica "pesa delle anime", e scolpire al suo posto, sul frontone dei nostri parlamenti, delle nostre università, dei nostri palazzi di giustizia, delle nostre case editrici e delle nostre stazioni televisive, una "pesa delle vittime".

Nessuna società si è mai preoccupata delle vittime al pari della nostra. Anche se si trattasse di una gigantesca commedia, il fenomeno rimarrebbe pur sempre senza precedenti. Nessuna epoca storica, nessuna società da noi conosciuta ha mai parlato delle vittime nel modo in cui noi lo facciamo. Le prime manifestazioni dell'atteggiamento contemporaneo sono rintracciabili in un recente passato, ma ogni giorno nuovi record vengono battuti. Tutti noi siamo attori e nello stesso tempo spettatori di una grande prima antropologica. Per quanto si esaminino le testimonianze antiche e si facciano inchieste, per quanto si frughino gli angoli più riposti dell'intero pianeta, non si troverà nulla che assomigli anche solo da lontano alla

preoccupazione moderna per le vittime. Né la Cina dei mandarini, né il Giappone dei samurai, né le Indie, né le civiltà precolombiane, né la Grecia, né la Roma della Repubblica o dell'Impero si curavano minimamente delle vittime che, con mano generosa, sacrificavano ai loro dèi, all'onore della patria, all'ambizione di grandi o piccoli conquistatori.

Un extraterrestre che udisse i nostri discorsi, non sapendo nulla della storia umana, senza dubbio penserebbe che, da qualche parte nei secoli passati, sia esistita almeno una società nettamente superiore alla nostra per quel che riguarda la compassione, una società così attenta alle sofferenze degli sventurati da lasciare un ricordo imperituro fra gli uomini, da diventare la stella polare attorno alla quale ruotano le nostre ossessioni relative alle vittime. Soltanto la nostalgia di una simile società sembrerebbe in grado di spiegare la nostra severità verso noi stessi, gli amari rimproveri che ci rivolgiamo a vicenda.

Questa società ideale, ovviamente, non è mai esistita. Già nel diciottesimo secolo, quando Voltaire scrisse il suo "Candide", ne è stata cercata una, e non si è trovato nulla che fosse superiore al mondo occidentale: nemmeno l'epoca dell'Illuminismo è riuscita a trovare la sua società assolutamente ideale. Il mondo così com'è non fornisce alcun termine di confronto adeguato per condannare noi stessi, il che non ci impedisce di ripetere contro la società contemporanea delle accuse insistenti, pur sapendo con certezza che sono false. Nessuna società, ci viene detto sovente, è stata più indifferente ai poveri della nostra. Ma come può essere vero, dal momento che l'idea di giustizia sociale, per quanto imperfetta possa esserne la realizzazione, non è osservabile da nessun'altra parte? Si

tratta di un'invenzione recentissima. Se parlo in questo modo, non è certo per esonerare il nostro mondo da ogni motivo di biasimo: sono d'accordo con i miei contemporanei riguardo alla sua colpevolezza, cerco però di scoprire il luogo, il punto di vista a partire dal quale noi ci condanniamo. Abbiamo eccellenti ragioni per sentirci colpevoli - credo -, ma tali ragioni non sono mai quelle da noi menzionate. Per giustificare gli anatemi che pronunciamo contro noi stessi, non è sufficiente constatare che siamo più ricchi e tecnicamente più sviluppati di tutte le culture precedenti. Anche nelle società più miserabili i ricchi e i potenti non mancavano, e davano prova, riguardo alle vittime che li circondavano, di un'indifferenza totale.

Evidentemente il nostro mondo reagisce a un'ingiunzione che si rivolge soltanto a noi. Le generazioni a noi immediatamente precedenti avvertivano anch'esse il medesimo appello, ma in maniera meno imperiosa. Più si va indietro nel tempo, più tale appello si affievolisce, mentre al contrario tutto fa credere che, nel futuro, si rafforzerà ancora. Poiché non possiamo più fingere di non capire nulla, condanniamo le nostre mancanze, ma senza sapere in nome di che cosa. Facciamo finta di credere che quanto ci interpella sia sempre stato compreso da tutti, mentre in realtà siamo noi i soli a comprenderlo.

E' vero che, in rapporto ai mezzi di cui disponiamo, le nostre realizzazioni sono irrisorie, le nostre insufficienze terribili. Abbiamo valide ragioni per biasimarci, ma da dove provengono tali ragioni? Le società che ci hanno preceduto condividevano così poco i nostri affanni che non si rimproveravano neppure la loro indifferenza.

I nostri storici, se fossero interrogati in proposito, invocherebbero l'umanesimo e altre categorie del genere,

che consentono loro di non fare alcuna menzione del religioso, di non dire una parola sul ruolo che il cristianesimo, trattato come se non fosse mai esistito, deve invece avere in un simile mutamento.

L'umanesimo in Francia, ad esempio, si è sviluppato contro il cristianesimo dell'Ancien Régime, accusato - con validi argomenti del resto - di complicità con i potenti. Simili drammatici cambiamenti si sono svolti in modo diverso da un paese all'altro, ma non riescono a nascondere la vera origine della nostra moderna sollecitudine verso le vittime, che è chiaramente cristiana. Umanesimo e umanitarismo sono nati in terra cristiana.

Questa è una delle constatazioni proclamate con vigore da Nietzsche contro l'ipocrisia del suo tempo, ipocrisia che era già dello stesso tipo della nostra, ma senza raggiungerne le proporzioni monumentali. Il più anticristiano tra i filosofi del diciannovesimo secolo ha identificato la fonte dei nostri sensi di colpa in un'epoca in cui essa era meno evidente di oggi, meno caricaturalmente cristiana nel suo anticristianesimo.

Se esiste un'etica del cristianesimo, è quella dell'amore per il prossimo e della carità, un'etica di cui non è difficile identificare l'origine:

«Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il Regno che è stato preparato per voi sin dalla fondazione del mondo. Perché ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere, ero straniero e mi avete accolto, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, prigioniero e siete venuti a trovarmi'. Allora i giusti gli risponderanno: 'Signore, quando mai ti abbiamo visto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, assetato e ti abbiamo dato da bere? Quando ti abbiamo visto straniero e

ti abbiamo accolto, nudo e ti abbiamo vestito, malato o prigioniero e siamo venuti a trovarti?'. E il Re darà loro questa risposta: 'In verità vi dico: tutte le volte che l'avete fatto a uno dei miei fratelli più piccoli, è a me che l'avete fatto'». (Matteo, 25, 34-40)

L'ideale di una società estranea alla violenza risale visibilmente alla predicazione di Gesù, all'annuncio del Regno di Dio, e questo ideale, invece di diminuire a mano a mano che il cristianesimo sembra allontanarsi da noi, aumenta di intensità. Tale paradosso è facile a spiegarsi. La preoccupazione moderna per le vittime è diventata la paradossale posta in gioco di rivalità mimetiche contrapposte, di sempre nuovi rilanci in concorrenza fra loro. Le vittime più degne di attenzione per noi non sono, infatti, quelle intese nel senso più generale, bensì quelle che ci permettono di condannare i nostri vicini. E costoro ci rendono la pariglia pensando soprattutto alle vittime di cui ci considerano responsabili.

Molti di noi non fanno l'esperienza di san Pietro e san Paolo, che hanno scoperto di essere, loro per primi, colpevoli di persecuzione, e si sono battuti il petto per le loro colpe, non per quelle degli altri: per quel che ci riguarda, sono i nostri vicini a ricordarci il nostro dovere, e noi rendiamo loro lo stesso favore. Tutti insomma, nel nostro universo, si rinfacciano a vicenda le rispettive vittime, e il risultato finale è quello annunciato da Cristo, con parole che la preoccupazione moderna verso le vittime rende chiare per la prima volta:

«... affinché sia chiesto conto a questa generazione del sangue di tutti i profeti che è stato versato sin dall'inizio del mondo, a cominciare dal sangue di Abele...». (Luca, 11, 50-51)

Tali parole si realizzano oggi con un sensibile ritardo rispetto a quanto previsto dai primi cristiani, ma l'essenziale è il fatto che si stanno adempiendo, non il momento in cui questo avviene.

Noi abbiamo ormai i nostri riti vittimari e antisacrificiali, che si svolgono secondo un ordine non meno immutabile di quello dei riti propriamente religiosi. Ci si lamenta dapprima delle vittime che ci si accusa a vicenda di fare o di lasciar fare; ci si lamenta poi dell'ipocrisia di tutte queste lamentazioni; e ci si lamenta infine del cristianesimo, indispensabile capro espiatorio dal momento che non vi è rito senza vittima e che ai nostri giorni, la vittima è sempre lui: il cristianesimo è "the scapegoat of last resort", il capro espiatorio per così dire di riserva, del quale constatiamo, con tono nobilmente afflitto, che non ha fatto nulla «per risolvere il problema della violenza». Nei continui confronti che facciamo fra il nostro mondo e gli altri, ricorriamo sistematicamente a due pesi e due misure, e cerchiamo in ogni modo di dissimulare la superiorità schiacciante della nostra cultura, che in ogni caso è in concorrenza soltanto con se stessa, dato che ingloba ormai l'intero pianeta. Anche un esame poco attento dimostra che tutto quanto si può dire contro il nostro mondo è vero: esso è il peggiore di tutti. Nessuna società - lo si ripete senza posa e non senza fondamento - ha mai provocato più vittime. Ma, a questo proposito, pure le affermazioni diametralmente opposte sono altrettanto vere: il nostro mondo è nello stesso tempo il migliore, quello che salva il maggior numero di vittime. Esso ci costringe a moltiplicare ogni sorta di affermazioni incompatibili l'una con l'altra.

La preoccupazione verso le vittime ci fa ritenere a giusto titolo che i nostri progressi di tipo «umanitario» siano

lentissimi, e che soprattutto non sia il caso di glorificarli, per evitare di rallentarli ulteriormente. La moderna sollecitudine per le vittime ci costringe a biasimare senza posa noi stessi. Ciò che è tipico di questa preoccupazione è di non essere mai soddisfatta dei suoi successi passati. Se le si dà più di quanto le spetti, essa si nasconde modestamente, cercando di allontanare da sé un'attenzione che spetta solo alle vittime. Tale sensibilità non cessa mai di fustigarsi, di denunciare la propria indolenza, il proprio fariseismo. Essa è davvero la maschera laica della carità. Ciò che ci impedisce di esaminare troppo da vicino la preoccupazione verso le vittime è, in breve, questa stessa preoccupazione. Falsa o sincera che sia, tale umiltà è di rigore nel nostro mondo, e risale senza ombra di dubbio al cristianesimo. La sollecitudine per le vittime non ragiona in termini statistici, ma opera in base al principio evangelico della pecora smarrita, per salvare la quale il pastore, se necessario, abbandonerà tutto il gregge. Per dimostrare a noi stessi di non essere né etnocentrici né trionfalisti, inveiamo contro l'autocompiacenza borghese del diciannovesimo secolo, mettiamo in ridicolo le scempiaggini del «progresso», e così facendo cadiamo nella scempiaggine inversa, quella di accusarci di essere la più disumana di tutte le società.

Le democrazie moderne possono invece presentare a loro difesa un insieme di realizzazioni talmente uniche nella storia umana da suscitare l'invidia dell'intero pianeta.

Il graduale allentamento delle barriere culturali comincia in pieno Medioevo, per sfociare ai giorni nostri nella cosiddetta globalizzazione, la quale solo in via secondaria - mi sembra - è un fenomeno economico. La sua vera forza motrice è la fine delle chiusure sacrificali, è la

forza che, dopo aver distrutto le società arcaiche, sta ormai smantellando quei loro surrogati che sono le nazioni moderne.

Visto che la moda è di pesare le vittime, stiamo al gioco senza barare. Esaminiamo in primo luogo il piatto della bilancia che contiene i nostri successi: dall'alto Medioevo in poi, tutte le grandi istituzioni umane si evolvono nel medesimo senso, il diritto pubblico e privato, la legislazione penale, la pratica giudiziaria, lo statuto giuridico delle persone. All'inizio tutto si modifica assai lentamente, ma il ritmo si accelera sempre più nel corso del processo e, se esaminiamo le cose nel loro insieme, vediamo che l'evoluzione va sempre nella stessa direzione, l'addolcimento delle pene, la protezione crescente delle vittime potenziali.

La nostra società ha abolito la schiavitù e poi l'asservimento; più tardi si sono cominciati a proteggere i bambini, le donne, gli anziani, gli stranieri e gli emarginati, e si è intrapresa la lotta contro la miseria e il sottosviluppo; ancor più di recente, sono state estese a tutti le cure mediche, si è incrementata la protezione degli handicappati, e così via. Ogni giorno si varcano nuove soglie. Quando avviene una catastrofe in un qualunque punto del globo, le nazioni che non ne sono colpite si sentono ormai obbligate a inviare soccorsi, a partecipare alle operazioni di salvataggio. Mi si può obiettare che si tratta di gesti più simbolici che reali, e che essi sono compiuti per ragioni di prestigio. Non c'è dubbio, ma in quale epoca precedente alla nostra, sotto quali cieli la solidarietà internazionale ha rappresentato una fonte di prestigio per le nazioni?

L'unica voce sotto la quale si può raccogliere ciò che sto qui sintetizzando alla rinfusa, e senza alcuna pretesa di completezza, è la preoccupazione verso le vittime. Ai nostri giorni il fenomeno talvolta si esaspera in maniera così caricaturale da diventare ridicolo, ma bisogna guardarsi dal vedere in esso una semplice moda, una serie di chiacchiere sempre inefficaci. Nel suo vero significato, questa non è una commedia ipocrita. Nel corso dei secoli tale tendenza ha creato una società che non è comparabile a nessun'altra, e questa tendenza ha oggi unificato il mondo.

Come si sono svolti concretamente i fatti nel corso di questo processo? Ad ogni generazione i legislatori andavano a incidere più a fondo in un retaggio ancestrale che sentivano di dover modificare. Laddove i loro antenati non vedevano nulla da riformare, essi scoprivano l'oppressione e l'ingiustizia. Lo "status quo" era per lungo tempo apparso intoccabile, determinato dalla natura o voluto dagli dèi, in molti casi dallo stesso Dio cristiano.

Nell'arco di secoli, le ondate incalzanti della cura verso le vittime hanno tuttavia rivelato e riabilitato, negli strati più bassi della società, nuove categorie di capri espiatori, esseri che soltanto qualche genio spirituale, in passato, aveva creduto potessero essere liberati dalle ingiustizie delle quali soffrivano.

Ritengo che la nostra preoccupazione verso le vittime si affermi per la prima volta nelle istituzioni religiose definite caritatevoli. Tutto sembra cominciare da lì, dall'ospizio religioso, questo edificio annesso alla chiesa destinato a diventare ben presto l'ospedale. L'ospedale accoglie tutti gli sciancati e i malati, senza distinzioni di appartenenza sociale, territoriale o perfino religiosa. Inventare l'ospedale significa dissociare per la prima volta la nozione di vittima

da qualunque appartenenza concreta, significa inventare la nozione moderna di vittima.

Le culture ancora autonome l'una dall'altra coltivavano mille forme di solidarietà familiari, tribali, nazionali, ma non conoscevano la vittima in sé, la vittima anonima e ignota nel senso in cui noi parliamo di «milite ignoto». Prima di questa scoperta, non si poteva parlare di umanità vera e propria che all'interno di un determinato territorio. Oggi, al contrario, tutte le appartenenze locali, regionali, nazionali si stanno sgretolando: "Ecce homo". Ciò che conta in quelli che attualmente si chiamano «diritti dell'uomo» è la comprensione del fatto che qualunque individuo o gruppo di individui può diventare il capro espiatorio della propria comunità. Porre l'accento sui diritti dell'uomo corrisponde allo sforzo di prevenire e scongiurare i disordini mimetici incontrollabili.

Intuiamo, almeno vagamente, che qualsiasi comunità può perseguitare alcuni suoi membri, sia mobilitandosi in maniera improvvisa contro chiunque e in qualunque luogo e momento, con qualunque pretesto e modalità, sia anche, e più frequentemente, organizzandosi in strutture permanenti che favoriscono alcuni a spese di altri e che fanno durare per secoli, addirittura per millenni, forme ingiuste di vita sociale. La preoccupazione per le vittime cerca appunto di proteggerci dalle innumerevoli modalità del meccanismo vittimario. La forza di trasformazione più efficace non è la violenza rivoluzionaria, ma la cura moderna verso le vittime. Ciò che dà valore a tale atteggiamento e lo rende efficace è una vera conoscenza dell'oppressione e della persecuzione. Tutto si svolge come se questo sapere avesse avuto un esordio di per sé trascurabile e si fosse poi via via fatto forza in ragione dei

suoi primi successi. Per sintetizzare questo sapere bisogna rifarsi alle analisi del capitolo precedente, alla conoscenza che è in grado di separare il significato rituale dell'espressione «capro espiatorio» dal suo significato moderno, una conoscenza che diventa ogni giorno più ricca e che domani sarà senza dubbio fondata in modo esplicito sulla lettura mimetica dei rapporti di persecuzione. L'evoluzione di cui sto facendo questo disordinato riassunto si confonde con lo sforzo da parte delle nostre società di eliminare le strutture permanenti da capro espiatorio sulle quali esse sono fondate, sforzo che avviene nella misura in cui ci si rende conto dell'esistenza di tali strutture. Questa trasformazione appare come un imperativo morale. Società che non vedevano alcuna necessità di trasformarsi si sono poco alla volta modificate, e sempre nella stessa direzione, sotto l'urgenza del desiderio di rimediare alle ingiustizie passate e di stabilire dei rapporti più «umani» fra gli uomini.

Ogni volta che un nuovo traguardo è varcato, l'opposizione dei privilegiati colpiti nei loro interessi è inizialmente fortissima ma, dopo che la situazione è stata modificata, i risultati acquisiti non vengono mai rimessi seriamente in discussione.

Durante il diciottesimo e diciannovesimo secolo ci si è accorti che questa evoluzione stava creando un insieme di nazioni tanto più unico nella storia umana in quanto la loro trasformazione sociale e morale si accompagnava a progressi tecnici ed economici anch'essi senza precedenti.

Sono state beninteso solo le classi privilegiate a constatarlo, ricavandone un orgoglio e un'insolenza straordinari, di cui le grandi catastrofi del ventesimo secolo

appaiono, fino a un certo punto, come l'inevitabile punizione.

Mentre le società antiche erano fra loro comparabili, la nostra è davvero unica. La sua superiorità in tutti i campi è tanto schiacciante, tanto evidente che, in modo paradossale, è proibito parlarne.

A volere questo è il timore di ritornare a un orgoglio dispotico, di umiliare le società che non fanno parte del gruppo di nazioni privilegiato. In altre parole è la preoccupazione per le vittime che una volta di più crea il silenzio intorno a se stessa.

La nostra civiltà si accusa perpetuamente di crimini e colpe di cui essa è certo responsabile in assoluto, ma in misura comunque minore rispetto a tutti gli altri tipi di civiltà. Non abbiamo evidentemente deposto l'abitudine all'«etnocentrismo». Ma è altrettanto evidente che, a dispetto di questo, la nostra rimane la meno etnocentrica di tutte le società. Siamo noi ad aver inventato il concetto stesso di etnocentrismo già cinque o sei secoli fa, come attesta il capitolo di Montaigne sui «cannibali». Per essere capaci di una simile invenzione, bisognava essere già allora meno etnocentrici delle altre culture, preoccupate di se stesse in una maniera così esclusiva da non concepire nemmeno la nozione di etnocentrismo.

Il nostro mondo non ha certo inventato la compassione, ma l'ha resa universale. Nelle culture arcaiche essa era esercitata esclusivamente all'interno di gruppi molto ristretti. La linea di frontiera era sempre segnata da vittime. I mammiferi marcano i loro confini territoriali con i propri escrementi, e per lungo tempo gli uomini hanno fatto lo stesso con quella forma particolare di escrementi che sono per loro i capri espiatori.

Capitolo 14

LA DUPLICE EREDITA' NIETZSCHEANA

Esaminiamo adesso, nella nostra pesa delle anime, il piatto della bilancia che contiene le nostre sconfitte, le nostre colpe, i nostri fallimenti. Se l'essere stati liberati dai capri espiatori e dai riti sacrificali ci procura grandi vantaggi, questo stesso fatto può diventare la causa di oppressioni e persecuzioni infinite, così come una fonte di pericoli, una minaccia di distruzione.

Da secoli la crescente giustizia che noi dobbiamo alla preoccupazione per le vittime libera le nostre energie e aumenta il nostro potere, ma nello stesso tempo ci sottopone a tentazioni alle quali il più delle volte noi soccombiamo: conquiste coloniali, abusi di potere, le guerre mostruose del ventesimo secolo, il saccheggio indiscriminato dell'intero pianeta, e via dicendo. Ma fra tutti i disastri degli ultimi due secoli, il più significativo nella nostra prospettiva è la distruzione sistematica del popolo ebraico attuata dal nazionalsocialismo tedesco. E' vero che in tutta la storia umana nulla è più comune dei massacri, ma essi sono generalmente concepiti nel fuoco dell'azione, e rappresentano una vendetta immediata, obbediscono a una ferocia spontanea; quando sono premeditati è perché rispondono a obiettivi facilmente identificabili.

Il genocidio hitleriano è invece altra cosa. Indubbiamente esso si ricollega alla lunga storia delle persecuzioni antisemite nell'Occidente cristiano, ma questa tradizione nefasta non spiega tutto. In tale progetto di annientamento minuziosamente pensato ed eseguito vi è qualcosa che sfugge ai criteri abituali, come dimostra la constatazione che questo immenso massacro, anziché essere utile ai piani bellici tedeschi, li ha al contrario ostacolati.

Il genocidio hitleriano contraddice in maniera così clamorosa la tesi esposta nel precedente capitolo, quella di un mondo occidentale e moderno dominato dalla cura verso le vittime, da costringermi o ad abbandonare l'idea, o a fare della contraddizione che ho appena indicato il cuore stesso della mia tesi. La seconda soluzione mi sembra quella giusta. Lo scopo spirituale dello hitlerismo, a mio avviso, era di strappare prima la Germania, e poi l'Europa, alla vocazione assegnata ad esse dalla loro tradizione religiosa, la pietà verso le vittime. Per ragioni tattiche evidenti, il nazismo si è sforzato, durante la guerra, di dissimulare il genocidio. Credo che se avesse trionfato l'avrebbe reso di dominio pubblico, al fine di dimostrare per il suo tramite che la compassione verso le vittime non costituiva più il senso irrevocabile della nostra storia. Tuttavia, supporre, come sto facendo, che i nazisti riconoscessero con tale chiarezza nella pietà per le vittime il valore dominante del nostro mondo, non vuol dire sopravvalutare la loro perspicacia nell'ordine spirituale? Non lo penso. Costoro si basavano, in questo campo, sul pensatore che ha scoperto, sul piano antropologico, la vocazione vittimaria del cristianesimo: Friedrich Nietzsche.

Questo filosofo fu il primo a comprendere che la violenza collettiva dei miti e dei riti (tutto ciò a cui egli dava il nome di «Dioniso») è del medesimo tipo della violenza della Passione. La differenza, egli dice, non sta nei "fatti", che sono gli stessi in entrambi i casi, sta nella loro interpretazione. Gli etnologi erano troppo positivisti per afferrare la distinzione tra i fatti e la loro interpretazione, la loro "rappresentazione". Attualmente i «decostruttori» compiono l'errore opposto. Ai loro occhi esiste solo l'interpretazione, ed essi in tal modo pretendono di essere più nietzscheani di Nietzsche: invece di eliminare i problemi legati all'interpretazione, come facevano i positivisti, eliminano i fatti.

In alcuni scritti inediti dell'ultimo periodo, Nietzsche evita il duplice errore dei positivisti e dei postmoderni, e scopre la verità che io non faccio che ripetere dopo di lui, la verità che domina il presente libro: sia nella "passione" dionisiaca sia nella "passione" di Gesù ci troviamo di fronte alla stessa violenza collettiva, ma l'interpretazione che ne viene data è differente:

«Dioniso contro il 'crocifisso': eccovi l'antitesi. "Non" è una differenza in base al martirio - solo esso ha un altro senso. La vita stessa, la sua eterna fecondità e il suo eterno ritorno determinano la sofferenza, la distruzione, il bisogno di annientamento...

«Nell'altro caso il dolore, il 'crocifisso in quanto innocente' valgono come obiezione contro questa vita, come formula della sua condanna» (14).

Fra Dioniso e Gesù non vi è «una differenza in base al martirio», in altre parole i racconti della Passione narrano lo stesso tipo di dramma dei miti, solo il «senso» è

differente. Mentre Dioniso approva e organizza il linciaggio della vittima unica, Gesù e i Vangeli lo disapprovano.

E' proprio quello che ripeto continuamente: i miti si fondano su una persecuzione unanime. Il giudaismo e il cristianesimo distruggono questa unanimità per difendere le vittime ingiustamente condannate, per condannare i carnefici ingiustamente legittimati.

Questa constatazione semplice ma fondamentale, per incredibile che possa apparire, nessuno l'ha fatta prima di Nietzsche, nemmeno un cristiano! Bisogna quindi rendere a Nietzsche, su questo punto preciso, l'omaggio che merita. Purtroppo, al di là di questo, il filosofo non fa che delirare. Invece di riconoscere nell'inversione dello schema mitico una "verità" incontestabile che solo la tradizione giudaico-cristiana afferma, Nietzsche fa di tutto per screditare la presa di posizione in favore delle vittime.

Egli vede perfettamente che in entrambi i casi si ha a che fare con la stessa violenza («"Non" è una differenza in base al martirio»), ma non vede, non vuole vedere l'ingiustizia di questa violenza. Il filosofo non vede né vuole confessare a se stesso che l'unanimità sempre presente nei miti si basa di necessità su contagi mimetici passivamente subiti e misconosciuti, quando nei Vangeli, al contrario, il mimetismo violento è riconosciuto e denunciato, proprio come avveniva già nella storia di Giuseppe e negli altri grandi testi biblici.

Nietzsche, allo scopo di screditare la tradizione giudaico-cristiana, si sforza di mostrare che la presa di posizione in favore delle vittime che la caratterizza si radica in un risentimento meschino. Osservando che i primi cristiani appartenevano soprattutto alle classi inferiori, egli li accusa di simpatizzare per le vittime allo scopo di

soddisfare il loro risentimento contro il paganesimo aristocratico. E' la sua famosa «morale da schiavi». Ecco quello che Nietzsche intende per «genealogia» del cristianesimo! Egli crede di opporsi al suo spirito gregario, e non riconosce nelle religioni di tipo dionisiaco l'espressione suprema della folla in ciò che ha di più brutale e di più stupido.

Con il riabilitare le vittime dei meccanismi vittimari il cristianesimo non obbedisce a secondi fini sospetti, non si lascia affatto sedurre da un umanitarismo contaminato dal risentimento sociale, bensì rettifica l'illusione dei miti, rivela la menzogna delle «accuse sataniche».

Essendo, su questo punto, cieco al mimetismo e al suo contagio, Nietzsche non vede che, lungi dal dipendere da un pregiudizio in favore dei deboli contro i forti, la presa di posizione evangelica deriva da una resistenza eroica al contagio violento, dalla chiaroveggenza di una piccola minoranza che osa opporsi al gregarismo mostruoso del linciaggio dionisiaco.

Per sfuggire alle conseguenze della sua stessa decostruzione e persistere in una negazione disperata della verità giudaico-cristiana, Nietzsche ricorre a un trucco così grossolano, e così indegno delle sue migliori analisi, che la sua intelligenza non sarà in grado di resistervi.

Non è un caso - io penso - che la scoperta esplicita da parte di Nietzsche di ciò che Dioniso e il Crocifisso hanno in comune, e di ciò che li separa, preceda di poco il suo crollo definitivo. I suoi ammiratori devoti si sforzano di togliere alla sua pazzia qualunque significato, e se ne capisce perfettamente il motivo. Questo negare significato alla follia del filosofo svolge nel loro pensiero il ruolo protettore che la stessa follia ha svolto per Nietzsche. Egli

infatti non è riuscito a installarsi comodamente fra le mostruosità a cui lo costringeva il bisogno di minimizzare la sua stessa scoperta, e ha trovato rifugio nella pazzia.

Vi è un'avanzata storica inesorabile della verità cristiana nel nostro mondo, un'avanzata che, in maniera paradossale, coincide con l'indebolimento apparente del cristianesimo. Più la rivelazione cristiana assedia il nostro mondo, nel senso in cui assedia la mente dell'ultimo Nietzsche, più diventa difficoltoso sfuggirvi con mezzi relativamente indolori, con compromessi «umanistici» nello stile del buon vecchio positivismo.

Pur di eludere la propria scoperta e di difendere la violenza mitologica, Nietzsche è costretto a giustificare "il sacrificio umano", cosa che non esita a fare, ricorrendo a tale scopo ad argomenti mostruosi. Egli porta all'esasperazione il peggior darwinismo sociale, suggerendo che le società umane, se non vogliono degenerare, devono sbarazzarsi dei rifiuti umani che sono loro d'ingombro:

«L'individuo fu tenuto dal cristianesimo così importante, posto in modo così assoluto, che non lo si poté più "sacrificare", ma la specie sussiste solo grazie a sacrifici umani... La vera filantropia vuole il sacrificio per il bene della specie - è dura, è piena di autosuperamento, perché abbisogna del sacrificio dell'uomo. E questo pseudoumanesimo che si chiama cristianesimo, vuole giungere appunto a far sì che "nessuno venga sacrificato"...» (15).

Benché debole e malato, Nietzsche non perde mai l'occasione di fustigare ogni senso di pietà per i deboli e per i malati. Vero Don Chisciotte della morte, il filosofo condanna qualunque misura in favore dei diseredati, e denuncia nella preoccupazione per le vittime la causa di ciò

che egli interpreta come invecchiamento precoce della nostra civiltà. Tale atteggiamento è per lui il fattore di accelerazione della nostra decadenza.

Questa tesi non merita neppure di venir confutata. Ben lontano dall'invecchiare rapidamente, il mondo occidentale si caratterizza per una vitalità straordinaria, dovuta al rinnovamento e allargamento continuo delle sue aree di privilegio sociale.

Non vi è dubbio che la difesa evangelica delle vittime sia più umana del nietzscheanesimo, ma non bisogna vedere in questo una scappatoia rispetto a qualche «arido vero». E' il cristianesimo a detenere la verità contro la follia nietzscheana.

Condannando follemente quella che è la vera grandezza del nostro mondo, non solo Nietzsche ha distrutto se stesso, ma ha suggerito e incoraggiato le terribili distruzioni del nazionalsocialismo.

I nazisti però si resero conto che, allo scopo di accelerare lo sgretolamento e la morte della tradizione giudaico-cristiana, la «genealogia» nietzscheana non era sufficiente. Essi disponevano, dopo la conquista del potere, di ben altre risorse rispetto a quelle di un povero filosofo semifolle. Seppellire la preoccupazione moderna verso le vittime sotto montagne di cadaveri, ecco la maniera nazionalsocialista di essere nietzscheani. Un'interpretazione siffatta - si dirà - avrebbe inorridito il povero Nietzsche, e la cosa è probabile. Questo filosofo condivideva con molti intellettuali del suo e del nostro tempo la passione per i giochi polemici irresponsabili. Disgraziatamente per loro, però, i filosofi non sono soli al mondo. Degli autentici forsennati li circondano, e giocano

loro talvolta lo scherzo peggiore, quello di prenderli alla lettera.

Dopo la seconda guerra mondiale, tutta una nuova generazione intellettuale ostile al nazismo ma più nichilista e più nietzscheana che mai ha accumulato montagne di sofismi per assolvere il suo pensatore favorito da ogni responsabilità nell'avventura nazionalsocialista.

Ma il filosofo tedesco non cessa per questo di essere l'autore degli unici testi capaci di gettare luce sulle mostruosità del nazismo. Se vi è un'essenza spirituale di questo movimento, è Nietzsche a esprimerla.

Gli intellettuali del dopoguerra hanno allegramente fatto sparire i testi che ho appena citato, e si sentivano in qualche modo autorizzati a far questo dal vero successore di Nietzsche, dall'interprete quasi ufficiale del suo pensiero agli occhi delle solite eterne avanguardie: Martin Heidegger. Già prima dell'ultima guerra mondiale questa mente profonda aveva lanciato un prudente interdetto sulla versione nietzscheana del neopaganesimo filosofico. Egli ha scomunicato la riflessione intorno a Dioniso e il Crocifisso, tacciandola astutamente di essere una semplice rivalità mimetica fra Nietzsche e il «monoteismo giudaico». Heidegger ha proibito lo studio di questi testi senza mai sconfessarne il contenuto. Si sa che stigmatizzare la disumanità di quanto accadeva intorno a lui non è mai stato il suo forte. Ma la sua autorità non ne ha affatto sofferto. Nella seconda metà del ventesimo secolo essa è rimasta così grande che nessuno, fino a questi ultimi anni, ha osato infrangere l'interdetto da lui pronunciato intorno alla problematica religiosa di Nietzsche.

Malgrado l'enorme numero di vittime, l'impresa hitleriana alla fine è fallita. Invece di spegnere la

preoccupazione per le vittime ne ha accelerato i progressi, ma ottenendo il risultato di demoralizzarla completamente. Lo hitlerismo si vendica della propria sconfitta riducendo alla disperazione la pietà per le vittime, rendendola caricaturale.

In un mondo dove il relativismo, almeno in apparenza, trionfa sulla religione e su ogni «valore» che ne deriva, la preoccupazione per le vittime è più vitale che mai.

All'ottimismo orgoglioso del diciottesimo e diciannovesimo secolo, che credevano di dovere solo a se stessi il progresso scientifico e tecnico, è subentrato, nella seconda metà del ventesimo secolo, un fosco pessimismo. Benché comprensibile, questa reazione è altrettanto eccessiva dell'arroganza che l'ha preceduta.

Noi viviamo in un mondo che, come ho già detto, si rimprovera la propria violenza in maniera costante, sistematica, rituale. Facciamo in modo di tradurre tutti i nostri conflitti, anche quelli che vi si prestano meno, nel linguaggio delle vittime innocenti. Un esempio di questa traduzione in termini vittimari è il dibattito sull'aborto: che si sia contro o a favore, è sempre nell'interesse delle «vere vittime» - a starci a sentire - che noi facciamo la nostra scelta di campo. Chi merita più compassione, le madri che si sacrificano per i loro bambini, o i bambini che vengono sacrificati all'edonismo contemporaneo? Così sono posti i termini della questione.

Malgrado i vari nichilismi dell'estrema sinistra non siano meno avidi di ricorrere a Nietzsche dei nichilismi dell'estrema destra, essi si guardano dal tributare il giusto riconoscimento alla più autentica decostruzione, quella riguardante la pietà per le vittime. Dopo la sconfitta del nazismo nessun decostruttore, nessun demistificatore ha

mai attaccato questo valore. Eppure Nietzsche sapeva che su di esso si giocava il destino del proprio pensiero.

Poiché la sollecitudine per le vittime è riservata esclusivamente al nostro mondo, si potrebbe credere che essa ci ponga in una posizione marginale rispetto al passato, ma non è affatto così: è questo principio a emarginare il passato. Ci viene ripetuto in tutti i modi che non disponiamo più di nessun assoluto, ma l'impotenza di Nietzsche e di Hitler a demolire la preoccupazione verso le vittime - impotenza seguita ai nostri giorni dalla ritirata strategica dei genealogisti - dimostra validamente come tale atteggiamento non sia relativizzabile. E' questo il nostro assoluto.

Se nessuno riesce a far passare di moda la cura verso le vittime, ciò avviene perché si tratta dell'unica cosa nel nostro mondo a non dipendere dalla moda (anche se le sue forme di attuazione spesso ne risentono). Non a caso l'aumentata potenza della vittima coincide con l'avvento della prima cultura veramente planetaria.

Per designare una dimensione permanente, immutabile della vita umana, i filosofi dell'esistenza parlano di preoccupazione, di "cura", ed è pensando a quest'uso che io riprendo il concetto, associandone i termini che lo designano all'aggettivo "moderna", che sottolinea il paradosso di un valore cui il suo avvento in tempi storicamente recenti non impedisce per nulla di imporsi con l'evidenza di ciò che è immutabile, eterno.

Al di là degli assoluti recentemente crollati, come l'umanesimo, il razionalismo, la rivoluzione, la stessa scienza, non vi è il vuoto totale che fino a poco tempo fa ci veniva annunciato, vi è la cura per le vittime che, nel bene e nel male, domina la monocultura planetaria nella quale

viviamo. La globalizzazione è il frutto di questo principio, non il contrario. In tutte le attività economiche, scientifiche, artistiche e anche religiose è la preoccupazione per le vittime che determina l'essenziale, non il progresso delle scienze o l'economia di mercato, né la «storia della metafisica». Se si esaminano le ideologie ormai defunte ci si accorge che quanto vi era di durevole in esse era già questa preoccupazione, sia pure ancora ammantata di superfluità filosofiche. Oggigiorno tutto questo sta decantando, e la preoccupazione per le vittime emerge alla luce del sole, nella sua purezza, o nella sua impurità. In una visione retrospettiva si capisce che è questo principio a governare nascostamente da secoli l'evoluzione del nostro mondo. Se la pietà verso le vittime si rivela, è perché tutte le grandi forme del pensiero moderno sono esaurite e screditate. Dopo gli sfaceli ideologici, i nostri intellettuali credevano di poter dimorare per sempre nella terra di cuccagna di un nichilismo senza obblighi né sanzioni. E' tempo ormai che costoro si sveglino. Il nostro nichilismo è uno pseudonichilismo e, pur di convincerci della sua fondatezza, cerchiamo di vedere nella sensibilità verso le vittime un atteggiamento naturale, un sentimento talmente diffuso da non poter essere definito un valore, quando invece è tale sensibilità ad essere un'eccezione clamorosa al nostro vuoto di valori. Attorno ad essa c'è solo il deserto. Ma questo è precisamente ciò che deve accadere in un universo dominato da un assoluto.

Quello che ancora un secolo fa aveva bisogno, per essere individuato, della perspicacia di un Nietzsche, è oggi visibile anche a un bambino. Un perpetuo gioco al rialzo trasforma la preoccupazione per le vittime in un'ingiunzione totalitaria, in un'inquisizione permanente.

Gli stessi mezzi di comunicazione se ne rendono conto e si fanno beffe della «vittimologia», il che non impedisce loro di sfruttarla a proprio piacimento.

Il fatto che il nostro mondo stia diventando massicciamente anticristiano, almeno nelle sue élites, non impedisce dunque alla preoccupazione per le vittime di perpetuarsi e di rinforzarsi, sia pure prendendo forme spesso aberranti. La solenne proclamazione dell'era «postcristiana» non è che uno scherzo. Noi ci troviamo in un ultracristianesimo caricaturale, che cerca di sfuggire all'orbita giudaico-cristiana «radicalizzando» la pietà per le vittime in senso anticristiano.

Le trascendenze menzognere sono in procinto di disgregarsi nel mondo intero sotto gli effetti della rivelazione cristiana. Questa disgregazione provoca un po' ovunque l'arretramento delle religioni, compreso paradossalmente il cristianesimo stesso, tanto a lungo contaminato da sopravvivenze «sacrificali» da restare vulnerabile agli attacchi di numerosi avversari.

Il nostro mondo è fortemente influenzato dal pensiero di Nietzsche. Non appena si volgono verso la Bibbia o il Nuovo Testamento, molti intellettuali pretendono di sentirvi, con un disgusto ovviamente improntato a Nietzsche, quello che chiamano un «puzzo di capro espiatorio», sempre qualificato da loro come «nauseante», in ricordo - suppongo - del capro originale.

Mai che questi segugi infallibili esercitino la delicatezza squisita del loro olfatto sul versante di Edipo e di Dioniso. Si può constatare che nessuno nota mai all'interno dei miti il fetore di cadaveri mal sotterrati. Mai i miti sono toccati dal minimo sospetto.

A partire dal primo Rinascimento, ciò che è pagano gode presso i nostri intellettuali di una fama di trasparenza, purezza e salubrità che nulla può scuotere. Il paganesimo è sempre favorevolmente contrapposto a tutto quello che il giudaismo e il cristianesimo comporterebbero invece di «malsano». Fino al nazismo incluso, il giudaismo era la vittima preferenziale di questo sistema da capro espiatorio, e il cristianesimo non veniva che in seconda battuta. Dopo l'Olocausto, in compenso, non si osa più prendersela direttamente con il giudaismo, ed è stato il turno del cristianesimo di venir promosso al rango di primo capro espiatorio. Tutti cadono in estasi davanti al carattere aereo e salubrementemente atletico della civiltà greca, contrapposto all'atmosfera opprimente, sospettosa, tetra e repressiva del mondo giudaico e cristiano. Questo è l'abbiccì della nostra cultura universitaria ed è il vero legame fra i due nietzscheanesimi del ventesimo secolo: la loro comune ostilità alla nostra tradizione religiosa.

Per sfuggire davvero al cristianesimo, il nostro mondo dovrebbe rinunciare del tutto alla sensibilità per le vittime, ed è appunto quello che Nietzsche e il nazismo avevano compreso. Essi speravano di relativizzare il cristianesimo e di mostrare che esso era una religione come le altre, rimpiazzabile dall'ateismo o da una religione del tutto inedita e completamente estranea alla Bibbia. Heidegger non aveva abbandonato ogni speranza di un'estinzione definitiva dell'influenza cristiana e di un'autentica rifondazione pagana, di un rinnovato ciclo mimetico. E' questo il significato - io credo - della frase più celebre dell'intervista-testamento pubblicata su «Der Spiegel» dopo la morte del filosofo: «Solo un dio ci può salvare».

Il tentativo di far dimenticare agli uomini la pietà per le vittime, quello intrapreso da Nietzsche e da Hitler, si è risolto in un fallimento che, almeno per ora, sembra definitivo. Non è tuttavia il cristianesimo, nel nostro mondo, a trarre profitto dal trionfo della pietà per le vittime, bensì quello che bisogna definire come "il nuovo totalitarismo", il più maligno dei due, e palesemente il più ricco di avvenire oltre che di presente: quello che, anziché opporsi apertamente alle aspirazioni giudaico-cristiane, le rivendica come proprie e contesta l'autenticità della preoccupazione cristiana per le vittime (non senza una certa apparenza di ragione a livello delle azioni concrete, dell'incarnazione storica del cristianesimo reale nel corso della storia). Anziché opporsi con franchezza al cristianesimo, il nuovo totalitarismo vuole scavalcarlo a sinistra.

Il nazismo e le ideologie ad esso affini, che si opponevano apertamente alla sensibilità per le vittime riconoscendone volentieri l'origine giudaico-cristiana, non sono mai stati la forza mimetica più potente del ventesimo secolo. Il movimento anticristiano più forte è quello che fa sua e «radicalizza» la preoccupazione verso le vittime per paganizzarla. Le Potestà e i Principati si danno adesso una veste «rivoluzionaria» e rimproverano al cristianesimo di non difendere le vittime con sufficiente ardore, non scorgendo nel passato cristiano altro che persecuzioni, oppressioni, inquisizioni.

Il nuovo totalitarismo si presenta come liberatore dell'umanità. Per usurpare il posto di Cristo, le Potestà lo imitano in maniera rivalitaria, denunciando nella compassione cristiana verso le vittime un'imitazione ipocrita ed evanescente della vera crociata contro

l'oppressione e la persecuzione, quella di cui invece loro sarebbero la punta di diamante.

Seguendo il linguaggio simbolico del Nuovo Testamento si può dire che, nello sforzo di recuperare terreno e trionfare di nuovo, Satana prende in prestito il linguaggio delle vittime. Egli imita sempre meglio Cristo e pretende di superarlo. Questa imitazione usurpatrice è presente da molto tempo nel mondo cristianizzato, ma si sta enormemente rafforzando nella nostra epoca. E' il processo che il Nuovo Testamento designa nei termini dell'"Anticristo" (16). Per comprendere questa espressione è necessario iniziare a sdrammatizzarla, giacché corrisponde a una realtà assai quotidiana e prosaica.

L'"Anticristo" si vanta di recare agli uomini la pace e la tolleranza che il cristianesimo senza risultati promette loro. In realtà, quello che la radicalizzazione della «vittimologia» contemporanea porta con sé è l'effettivo ritorno a ogni sorta di abitudini pagane: l'aborto, l'eutanasia, l'indifferenziazione sessuale, i giochi da circo di ogni tipo, ma senza vittime reali grazie alle simulazioni elettroniche, e così via.

Questo neopaganesimo vuol fare del Decalogo e di tutta la morale giudaico- cristiana l'espressione di una violenza intollerabile, e il suo obiettivo primario è la loro abolizione completa. L'osservanza scrupolosa della legge morale è percepita come una complicità con le forze della persecuzione, che sarebbero essenzialmente quelle religiose.

E poiché le Chiese cristiane hanno preso tardi coscienza della loro mancanza di carità, della loro connivenza con l'ordine stabilito, nel mondo perennemente «sacrificale» di ieri e di oggi, esse rimangono particolarmente vulnerabili al

perenne ricatto cui il neopaganesimo contemporaneo le sottopone. Questo neopaganesimo identifica la felicità nell'appagamento illimitato dei desideri e, di conseguenza, nella soppressione di tutti i divieti, idea che acquista una parvenza di verosimiglianza nell'ambito circoscritto dei beni di consumo, il cui prodigioso moltiplicarsi, grazie ai progressi della tecnica, attenua certe rivalità mimetiche, conferendo un'apparenza di plausibilità alla tesi che fa di ogni legge morale un semplice strumento di repressione e persecuzione.

CONCLUSIONE

Simone Weil suggerisce, come ho già detto, che i Vangeli, prima di essere una teoria su Dio, sono una teoria sull'uomo, e, benché misconosca il ruolo della Bibbia ebraica, la sua intuizione, in ciò che ha di positivo, corrisponde a quanto abbiamo appena scoperto.

Per comprendere tale antropologia bisogna completarla con le affermazioni evangeliche relative a Satana, affermazioni tutt'altro che assurde o fantasiose, perché riformulano in un diverso linguaggio la teoria degli scandali e il gioco di una violenza mimetica che prima decompone e poi, grazie ai capri espiatori unanimemente scelti, ricompone le comunità.

Nei vari titoli e ruoli attribuiti a Satana - il «tentatore», l'«accusatore», il «Principe di questo mondo», il «Principe delle tenebre», l'«omicida fin dal principio», il regista nascosto della Passione - vediamo riapparire tutti i sintomi e l'intero decorso della malattia del desiderio diagnosticata da Gesù. La definizione evangelica di Satana permette ai Vangeli di formulare il paradosso fondatore delle società arcaiche, che esistono solo in virtù della malattia che dovrebbe impedire loro di esistere. Quando raggiunge le sue crisi acute, la malattia del desiderio scatena ciò che la trasforma nel suo stesso antidoto, l'unanimità violenta e pacificatrice del capro espiatorio, i cui effetti calmanti si

prolungano nei sistemi rituali che stabiliscono la vita comunitaria. Tutto questo è sintetizzato nella formula: «Satana scaccia Satana». La teoria evangelica di Satana svela un segreto sistematicamente sfuggito alle antropologie antiche e moderne, la violenza che nelle religioni arcaiche rimane comunque un temporaneo palliativo. La malattia non è mai veramente guarita, e finisce sempre per avere delle ricadute.

Riconoscere in Satana il mimetismo violento, come facciamo noi, significa screditare del tutto il Principe di questo mondo, portare a compimento la demistificazione evangelica, e contribuire a quella «caduta di Satana» che Gesù annuncia agli uomini prima della Crocifissione. La potenza di rivelazione della Croce dissipa le tenebre di cui il Principe di questo mondo non può fare a meno per conservare il proprio potere.

Dal punto di vista antropologico i Vangeli sono una sorta di mappa stradale delle crisi mimetiche e della loro risoluzione mitico-rituale, una guida che permette di circolare fra le religioni arcaiche senza smarrirsi.

Non vi sono che due modi di raccontare la sequenza della crisi mimetica e della sua risoluzione violenta, uno vero e uno falso:

1) o non si identifica la frenesia mimetica per il motivo che se ne è partecipi senza rendersene conto: si è così condannati a una menzogna che non potrà mai essere rettificata perché si rimane convinti della colpevolezza di tutti i capri espiatori, come avviene nei miti;

2) oppure si identifica la frenesia mimetica perché non se ne è partecipi, e allora la si può descrivere per quello che è, riabilitando i capri espiatori ingiustamente condannati, cosa che solo la Bibbia e i Vangeli riescono a fare. Vi è

dunque, fra i miti da un lato e il giudaismo e il cristianesimo dall'altro, accanto e grazie ai dati che essi hanno in comune, l'abisso insondabile che separa la menzogna dalla verità, l'insuperabile differenza rivendicata dalla tradizione giudaico-cristiana. Abbiamo definito questa differenza una prima volta contrapponendo Edipo a Giuseppe, e una seconda volta contrapponendo i Vangeli all'intera mitologia.

Tale differenza veniva sentita in maniera quasi fisica dai primi cristiani. Ai nostri giorni essa non è più avvertita, ma noi diventiamo ancora una volta capaci di identificarla se confrontiamo i testi fra loro. Rendendo evidenti le prove che la sostengono sul piano antropologico, ne otteniamo una definizione che è razionale.

La parola evangelica è la sola a problematizzare davvero la violenza umana: in tutte le altre riflessioni sull'uomo la questione della violenza è risolta prima ancora di essere affrontata. La violenza, o passa per divina, come accade nei miti, o viene attribuita alla natura umana, come succede in una visione di tipo biologico, o la si attribuisce solo ad alcuni uomini (che divengono allora eccellenti capri espiatori), ed è quanto fanno le ideologie, oppure, infine, la si giudica troppo accidentale e imprevedibile perché il sapere umano possa tenerne conto, ed è quanto avviene nella buona vecchia filosofia dell'Illuminismo.

Al contrario, davanti a Giuseppe, davanti a Giobbe, davanti a Gesù, a Giovanni Battista e a molte altre vittime ancora, ci si domanda: perché tanti innocenti espulsi e massacrati da tante folle furiose, perché tante comunità in preda alla follia?

La rivelazione cristiana chiarisce non solo tutto ciò che è avvenuto prima di essa, ossia i miti e i rituali, ma anche

tutto ciò che viene dopo, la storia che noi stiamo forgiando, la decomposizione sempre più completa del sacro arcaico, l'affacciarsi su un avvenire globalizzato, libero in misura crescente dalle antiche servitù, ma privo nello stesso tempo di ogni protezione sacrificale. La conoscenza che la nostra violenza acquisisce intorno a se stessa per mezzo della nostra tradizione religiosa non sopprime i fenomeni di capro espiatorio, ma li indebolisce a sufficienza per ridurne sempre più l'efficacia. Questo è il vero significato dell'attesa "apocalittica" che caratterizza l'intera storia cristiana, un'attesa che non ha nulla di irrazionale nel suo principio. Questa razionalità aderisce in modo ogni giorno più stretto ai dati concreti della storia contemporanea, come dimostrano i problemi degli armamenti, dell'ambiente, dell'andamento demografico, e così via.

Il tema apocalittico occupa un posto fondamentale nel Nuovo Testamento. Lungi dall'essere la ripresa meccanica di preoccupazioni giudaiche prive di qualsiasi valore nel nostro mondo, come pensava Albert Schweitzer e come si continua a ripetere, questo tema è parte integrante del messaggio cristiano. Non accorgersene significa amputare questo messaggio di qualcosa di essenziale, significa distruggere la sua unità.

Le analisi precedenti conducono a una lettura puramente antropologica e razionale di questo tema, lettura che, anziché metterlo in ridicolo, giustifica appieno la sua esistenza, come tutte le interpretazioni demistificatrici e insieme cristiane della presente opera.

Rivelando il segreto del Principe di questo mondo, svelando la verità della frenesia mimetica e del meccanismo vittimario che ne deriva, i racconti della Passione sovvertono la fonte stessa dell'ordine umano. Le tenebre di

Satana non sono più così fitte da dissimulare l'innocenza delle vittime, le quali, per questo stesso fatto, diventano sempre meno «catartiche». Non si è più veramente in grado di «purgare» o «purificare» le comunità dalla loro violenza. Satana non può più allontanare i suoi stessi disordini sulla base del meccanismo vittimario. Satana non può più scacciare Satana. Non bisogna però concluderne che gli uomini possano sbarazzarsi subito del loro Principe attualmente decaduto.

Nel Vangelo di Luca Cristo vede Satana «cadere dal cielo come la folgore». Evidentemente, il diavolo cade sulla terra, dove non resterà inattivo. Non è la fine immediata di Satana che Gesù annuncia, o almeno non ancora, è la fine della sua trascendenza menzognera, del suo potere di riordinamento. Per designare le conseguenze della rivelazione cristiana il Nuovo Testamento dispone di una vasta gamma di metafore. Si può dire, come ho già fatto, che Satana non può più scacciare se stesso, o che non può più «incatenarsi», il che in fondo equivale a dire la stessa cosa. Siccome i giorni di Satana sono contati, egli ne approfitta più che può e, in modo assolutamente letterale, "si scatena".

Il cristianesimo estende l'ambito di una libertà di cui gli individui e le comunità fanno l'uso che vogliono, talvolta buono, molto più spesso cattivo. Il cattivo uso della libertà contraddice, ovviamente, le aspirazioni che Gesù nutre per il genere umano, ma se Dio non rispettasse la libertà degli uomini, se si imponesse loro con la forza o anche con il prestigio, in breve con i mezzi del contagio mimetico vigenti fra noi, non si distinguerebbe da Satana. Non è certo Gesù che respinge il Regno di Dio, sono gli uomini, compresi quelli che si credono non violenti semplicemente

perché beneficino al grado più alto della protezione delle Potestà e dei Principati, protezione che consente loro di non fare mai un uso diretto della forza.

Gesù distingue due tipi di pace. La prima è quella che lui propone all'umanità. Per semplici che ne siano le regole questa pace «sorpassa ogni comprensione» (1), per la buona ragione che la sola pace da noi conosciuta è la tregua raggiunta attraverso i capri espiatori, «la pace come il mondo la dà» (2), quella delle Potestà e dei Principati sempre più o meno «satanici», quella di cui la rivelazione evangelica ci priva in misura crescente. Cristo non può recare agli uomini la pace che è propria di Dio senza prima toglierci l'unica pace di cui noi disponiamo. E' questa la situazione necessariamente inquietante che stiamo vivendo.

Nella "Seconda lettera ai Tessalonicesi" san Paolo definisce ciò che ritarda lo «scatenamento di Satana» come un "katéchon" (3), vale a dire come ciò che "contiene" l'apocalisse, nel doppio senso della parola rilevato da Jean-Pierre Dupuy: racchiudere in se stessi e trattenere entro certi limiti. Si tratta di un insieme di cui entrano necessariamente a far parte le qualità opposte fra loro, la forza di inerzia delle Potestà, la loro incapacità di comprendere la Rivelazione, così come la loro intelligenza e capacità di adattamento (4). Il ritardo dell'apocalisse è inoltre, e forse soprattutto, dovuto al comportamento di tutti quegli individui che si sforzano di rinunciare alla violenza e di scoraggiare lo spirito di vendetta. La vera demistificazione non ha nulla a che vedere con le automobili e l'elettricità, contrariamente a quel che Bultmann immaginava: essa proviene dalla nostra tradizione religiosa. Noi «moderni» crediamo di possedere

la scienza infusa per il solo fatto di essere immersi nella nostra «modernità». Questa tautologia che andiamo ripetendoci da tre secoli ci esonera dall'obbligo di pensare.

Perché il vero principio di demitizzazione non è formulato che in una sola tradizione religiosa, la nostra? Non è forse questa un'ingiustizia insopportabile nell'epoca del «pluralismo» e del «multiculturalismo»? L'essenziale non dovrebbe essere di non destare l'invidia degli altri? Non bisognerebbe sacrificare la verità alla pace del mondo, per evitare le terribili guerre di religione che prepariamo - si ripete ovunque - se difendiamo quella che noi crediamo essere la verità?

Per rispondere a tale questione, lascio la parola a Giuseppe Fornari:

«Proprio perché [noi cristiani] abbiamo uno strumento conoscitivo che i Greci non sospettavano, nulla ci autorizza a ritenerci migliori di loro, e lo stesso vale nei confronti delle culture che cristiane non sono. La forza di penetrazione del cristianesimo non è stata e non sta nella sua particolarità culturale, bensì nella sua capacità di riscattare l'"intera" storia dell'uomo, ricapitolando e superando tutte le sue forme sacrificali. E' questo il vero metalinguaggio spirituale in grado di descrivere e di andare oltre il linguaggio della violenza... Questo spiega la rapidità prodigiosa con cui il cristianesimo si diffonderà nel mondo pagano, assorbendone in modo vitale simboli e consuetudini» (5).

La verità è estremamente rara su questa terra. C'è anzi motivo di pensare che vi sia del tutto assente. I fenomeni di frenesia mimetica, in effetti, sono per definizione unanimi. Ogni volta che se ne verifica uno, esso persuade tutti i testimoni senza eccezione, trasformando i membri della

comunità in accusatori che nulla può scuotere, perché incapaci di percepire la verità. Date le proprietà del mimetismo, il segreto di Satana dovrebbe essere al riparo di qualunque rivelazione. Delle due l'una: o il meccanismo vittimario si scatena e la sua unanimità elimina tutti i testimoni attendibili, oppure non si scatena, e i testimoni, pur rimanendo attendibili, non hanno alcunché da rivelare. Nelle condizioni normali il meccanismo vittimario non è conoscibile, e il segreto di Satana resta inviolabile.

A differenza di tutti gli altri fenomeni, che hanno come proprietà fondamentale quella di apparire (la parola «fenomeno» viene dal greco "phainesthai", brillare, apparire), il meccanismo vittimario inevitabilmente scompare dietro le significazioni mitiche che esso genera, ed è pertanto, in quanto fenomeno, paradossale, eccezionale, unico.

L'inviolabilità del meccanismo spiega la sicurezza estrema di Satana prima della rivelazione cristiana. Il signore del mondo si riteneva capace di tener per sempre al riparo da sguardi indiscreti il suo segreto, di poter mantenere intatto lo strumento del suo dominio. Eppure Satana si ingannava. Alla fine, come abbiamo visto, egli è stato «beffato dalla Croce».

Perché abbia luogo la rivelazione evangelica, è necessario che il contagio violento contro Gesù sia e nello stesso tempo non sia unanime. Esso dev'essere unanime, affinché il meccanismo si verifichi, e non dev'essere unanime, affinché il meccanismo possa venir rivelato. Queste due condizioni non sono raggiungibili simultaneamente, ma possono realizzarsi in momenti successivi, ed è quanto è avvenuto, con ogni evidenza nel

caso della Crocifissione, permettendo finalmente la rivelazione del meccanismo vittimario.

Al momento dell'arresto di Gesù, Giuda ha già tradito, tutti i discepoli si disperdono, Pietro è sul punto di rinnegare il suo maestro. La frenesia mimetica sembra pronta a risolversi, come sempre, in unanimità. Se questa si fosse prodotta, se il mimetismo violento avesse veramente trionfato, non vi sarebbe stato alcun Vangelo, non vi sarebbe stato in pratica che un mito di più. Il terzo giorno dopo la Passione, tuttavia, i discepoli dispersi si riuniscono di nuovo attorno a Gesù, che essi vedono come resuscitato. Avviene "in extremis" qualcosa che nei miti non avviene mai: fa la sua comparsa una minoranza contestataria, che risolutamente insorge contro l'unanimità persecutoria, la quale in tal modo non è più che una maggioranza, sempre schiacciante dal punto di vista numerico, ma ormai incapace, come sappiamo, di imporre a tutti la sua "rappresentazione" di ciò che è successo.

Nonostante la minoranza contestataria sia così numericamente esigua, così spoglia di ogni prestigio, e soprattutto così tardiva nella sua azione da non influire per nulla sul processo vittimario, il suo eroismo le permette non solo di sopravvivere, ma di redigere o far redigere i resoconti, poi diffusi nel mondo intero, che propagheranno ovunque la conoscenza rivoluzionaria relativa ai capri espiatori ingiustamente condannati.

Il piccolo gruppo formato dagli ultimi fedeli era già quasi completamente travolto dal contagio violento. Dove ha trovato improvvisamente la forza di opporsi alla folla e alle autorità di Gerusalemme? Come spiegare questo voltafaccia, contrario a tutto quello che abbiamo appreso sull'irresistibile potere della frenesia mimetica?

A tutte le domande poste nel presente saggio ho sempre potuto finora trovare risposte plausibili all'interno di un contesto puramente umano, «antropologico», ma questa volta è chiaro che la cosa "è impossibile".

Per rompere l'unanimità mimetica, è necessario postulare una forza superiore al contagio violento e, se abbiamo imparato qualcosa in questo saggio, è che sulla terra non ne esiste nessuna. E' proprio perché il contagio violento è sempre stato onnipotente fra gli uomini, prima del giorno della Resurrezione, che il religioso arcaico l'ha divinizzato. Le società arcaiche non sono così stupide come pensano i moderni, e hanno valide ragioni per ritenere l'unanimità violenta divina.

La Resurrezione non è soltanto un miracolo, un prodigio, una violazione delle leggi naturali, ma anche il segno spettacolare dell'entrata in scena, nel mondo, di una potenza superiore alla frenesia mimetica umana. A differenza di quest'ultima, tale potenza non ha nulla di allucinatorio né di menzognero. Essa non inganna i discepoli, ma li rende capaci di identificare ciò che prima non percepivano, di rimproverarsi il loro fuggifuggi penoso avvenuto pochi giorni prima, di riconoscersi colpevoli di aver partecipato all'invasamento mimetico contro Gesù.

Qual è il potere che trionfa sul mimetismo violento? I Vangeli rispondono che è lo Spirito di Dio, la terza persona della Trinità cristiana, lo Spirito Santo.

E' chiaramente lui che si incarica di tutto. Sarebbe falso, ad esempio, dire dei discepoli che «ritornano in sé»: è lo Spirito Santo che li fa ritornare in sé, senza più abbandonarli.

Il nome dato allo Spirito nel Vangelo di Giovanni descrive in modo mirabile il potere che sottrae i discepoli al contagio fino ad allora onnipotente: il Paraclito.

Ho commentato questo termine in altri scritti, ma la sua importanza per il significato di questo libro è talmente grande che devo ritornarci sopra. Nella sua accezione principale, "parakletos" è l'avvocato che in un tribunale difende gli accusati. Invece di cercare delle perifrasi, delle scappatoie pur di evitare questa traduzione, bisogna preferirla a tutte le altre, e stupirsi anzi della sua pertinenza. Bisogna prendere alla lettera l'idea che lo Spirito illumina i persecutori sulle loro stesse persecuzioni. Lo Spirito rivela agli individui la verità letterale di ciò che Gesù ha detto durante la sua crocifissione: «... "essi non sanno quello che fanno"». Bisogna anche pensare a quel Dio che Giobbe chiama: «Il mio Difensore».

La nascita del cristianesimo è una vittoria del Paraclito sul suo avversario diretto, Satana, il cui nome significa in origine l'accusatore in un tribunale, colui che è incaricato di provare la colpevolezza dell'imputato. E' una delle ragioni per cui i Vangeli fanno di Satana il responsabile di ogni mitologia. Che i racconti della Passione siano attribuiti al potere spirituale che difende le vittime ingiustamente accusate corrisponde in modo meraviglioso al contenuto umano della rivelazione, che il mimetismo ci permette di comprendere. Invece di nuocere alla rivelazione evangelica o di essere in concorrenza con essa, la rivelazione antropologica ne è inseparabile. Questa fusione dei due aspetti è reclamata dal dogma dell'Incarnazione, il mistero della doppia natura, umana e divina, di Gesù Cristo.

La lettura «mimetica» permette di afferrare meglio questa fusione. L'allargamento all'antropologia non eclissa l'aspetto teologico ma, come ha ben visto James Alison (6), concretizza la sua idea troppo astratta di peccato originale, rendendone la pertinenza evidente.

Per sottolineare il ruolo dello Spirito Santo nella difesa delle vittime, non sarà forse inutile osservare in conclusione il parallelismo delle due straordinarie conversioni che si verificano intorno all'evento della Resurrezione.

La prima è il pentimento di Pietro dopo che egli stesso aveva rinnegato Gesù, un pentimento così importante da poter essere considerato come una nuova e più profonda conversione. La seconda è la conversione di Paolo, la famosa «caduta sulla via di Damasco».

Tutto sembra separare questi due avvenimenti: essi non figurano nei medesimi testi, e si situano l'uno all'inizio e l'altro alla fine del periodo cruciale per la nascita del cristianesimo. Le loro circostanze sono assai differenti, così come i due protagonisti. Ma il senso profondo delle due esperienze è, ciò nondimeno, esattamente il medesimo.

Quello che entrambi i convertiti diventano capaci di vedere grazie alla loro conversione è il gregarismo violento da cui né l'uno né l'altro sapevano di essere posseduti, il mimetismo che ci rende tutti partecipi della Crocifissione. Subito dopo il terzo rinnegamento, Pietro sente un gallo cantare, e si ricorda della predizione di Gesù. Solo allora egli si rende conto del fenomeno di folla al quale ha partecipato. Il primo degli apostoli credeva orgogliosamente di essere immune da qualsiasi infedeltà verso Gesù. Lungo tutti i Vangeli sinottici Pietro è lo zimbello inconsapevole degli scandali che lo manipolano a

sua insaputa. Rivolgendosi qualche giorno dopo alla folla della Passione, egli insisterà sull'"ignoranza" di coloro che erano posseduti dal mimetismo violento, e dirà questo con cognizione di causa.

Nel suo Vangelo Luca, nell'istante decisivo, fa attraversare a Gesù il cortile sotto la custodia dei soldati: i due uomini si scambiano uno sguardo che trafigge il cuore di Pietro.

La domanda che Pietro legge in quello sguardo: «Perché mi perseguiti?», Paolo la sentirà dalla bocca stessa di Gesù: «Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?». Il verbo «perseguitare» è presente anche nella seconda frase di Gesù in risposta alla domanda di Saulo: «Chi sei, Signore? - Io sono Gesù, che tu perseguiti!» (Atti, 9, 1-5).

La conversione cristiana consiste sempre in questa domanda posta da Gesù stesso. Per il solo fatto di vivere in un mondo strutturato da processi mimetici e vittimari di cui tutti approfittiamo senza saperlo, siamo tutti complici della Crocifissione.

La Resurrezione fa comprendere a Pietro e Paolo, e dietro di loro a ogni credente, che qualunque partecipazione alla violenza sacra è violenza contro Cristo. L'uomo non è mai la vittima di Dio, ma Dio è sempre la vittima dell'uomo.

La mia ricerca non è teologica che indirettamente, per il tramite dell'antropologia evangelica troppo negletta - mi sembra - dai teologi. Allo scopo di renderla efficace, l'ho sviluppata, finché è stato possibile, senza presupporre la realtà del Dio cristiano. Nessun richiamo al soprannaturale doveva rompere il filo delle analisi antropologiche.

Fornendo un'interpretazione naturale, razionale dei dati fino a poco tempo fa avvertiti come dipendenti dal

soprannaturale - Satana per esempio, o la dimensione apocalittica del Nuovo Testamento -, la lettura mimetica allarga, in effetti, l'ambito dell'antropologia ma, a differenza delle antropologie non cristiane, non sottovaluta affatto la presa del male sugli uomini e il loro bisogno di redenzione.

Alcuni lettori cristiani hanno il timore che un simile allargamento vada a usurpare il dominio legittimo della teologia. Io credo al contrario che desacralizzando certi temi, mostrando che Satana esiste innanzi tutto in quanto soggetto delle strutture della violenza mimetica, ci si muova in accordo con i Vangeli, non contro di essi.

L'allargamento antropologico avviene - va detto - a spese degli ambiti che i teologi attuali, anche i più ortodossi, hanno la tendenza a trascurare, per il motivo che non riescono più a integrarli alle loro analisi. Essi non vogliono riprodurre tali e quali le antiche letture, che non desacralizzano a sufficienza la violenza, né sono più disposti a sopprimere dei testi essenziali, in nome di un imperativo di «demitizzazione» positivista e ingenuo nello stile di Bultmann. Il risultato è che essi rimangono silenziosi. L'interpretazione mimetica permette di uscire da questo vicolo cieco.

L'attribuire significati puramente terreni e razionali a temi come Satana o la minaccia apocalittica, anziché minimizzare la trascendenza cristiana, rende più attuali che mai i «paradossi» di Paolo sulla follia e la sapienza della Croce. E in rapporto ai testi più sorprendenti di Paolo - mi sembra - che sta già avanzando, e più ancora avanzerà in futuro, come presagisce Gil Bailie (7), la vera demitizzazione del nostro universo culturale, quella che può venire soltanto dalla Croce:

«La parola della Croce... è follia per quelli che vanno alla perdizione, ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza di Dio. Giacché sta scritto: "Sgominerò la sapienza dei sapienti e annienterò l'intelligenza degli intelligenti. Dov'è il sapiente? Dov'è il dotto?" (8) Dove sono mai gli ingegnosi ragionatori di questo mondo? Forse che Dio non ha dimostrato folle la sapienza di questo mondo? Poiché infatti nella sapienza di Dio il mondo, con la propria sapienza, non ha riconosciuto Dio, egli volle salvare i credenti con la follia dell'annuncio. E mentre i Giudei chiedono dei segni e i Greci cercano la sapienza, noi annunciamo Gesù crocifisso, scandalo per i Giudei, follia per i pagani, ma per coloro che sono chiamati, siano essi Giudei o Greci, Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio. Poiché quello che è follia di Dio è più sapiente degli uomini, e quello che è debolezza di Dio è più forte degli uomini». (1 Corinzi, 1, 18-25)

NOTE

INTRODUZIONE

(1). Le traduzioni dei passi del Nuovo Testamento sono condotte sul testo francese, tenendo conto dell'originale greco secondo l'edizione Nestle-Aland, "Novum Testamentum Graece", Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993 [N.d.C.].

(2). Giovanni, 6, 53 [N.d.C.].

(3). Citazione dall'opera "Religion in the Making", Meridian Books, New York, 1960; trad. it. "Il divenire della religione", a cura di Francesco Cafaro, Paravia, Torino, 1963 [N.d.C.].

(4). Sui rapporti fra le tesi del presente saggio e il «differenzialismo» contemporaneo si veda Andrew McKenna, "Violence and Difference", University of Illinois Press, Chicago, 1992.

(5). Matteo, 13, 45-46 [N.d.C.].

PARTE PRIMA

(1). Raymund Schwager, "Brauchen wir einen Sündenbock", Kösel, München, 1978, p. 89; Jean-Michel Oughourlian, "Un mime nommé désir", Grasset, Paris, 1982, p.p. 3844.

- (2). Charles Baudelaire, "Les fleurs du mal", "Correspondances", v. 12 [N.d.C.].
- (3). Levitico, 19, 18 [N.d.C.].
- (4). Matteo, 5, 45 [N.d.C.].
- (5). Matteo, 7, 7; Luca, 11, 9 [N.d.C.].
- (6). Romani. 7. 7-25 [N.d.C.].
- (7). Matteo, 18. 7 [N.d.C.].
- (8). Matteo, 23, 30 [N.d.C.].
- (9). "Brauchen wir einen Sündenbock", cit.
- (10). Crossroad, NewYork, 1998.
- (11). Matteo, 11, 6 [N.d.C.].
- (12). Galati, 5, 11 (confr. 1 Corinzi, 1, 23) [N.d.C.].
- (13). Matteo, 26. 31 (confr. Marco, 14, 27) [N.d.C.].
- (14). L'autore si rifà alla traduzione greca dei Settanta, che è quella spesso utilizzata negli scritti del Nuovo Testamento. L'edizione di riferimento è la seguente: Alfred Rahlfs, "Septuaginta", Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979 [N.d.C.].
- (15). Matteo, 16, 23 [N.d.C.].
- (16). Matteo. 12, 26 [N.d.C.].
- (17). Giovanni, 11 , 50 [N.d.C.].
- (18). Luca, 22, 53; confr. Efesini, 6, 2 [N.d.C.].
- (19). Il testo greco recita alla lettera: «è mentitore e padre di esso [vale a dire del mentitore]» [N.d. C.].
- (20). Matteo, 21, 33-44; Marco, 12, 1-12; Luca, 20, 9-19 [N.d.C.].
- (21). Simone Weil, "Quaderni", a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano, vol. 4, 1993, p. 185 [N.d.C.].

PARTE SECONDA

(1). Flavius Philostratus, "The Life of Apollonius of Tyana, the Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius", «Loeb Classical Library», Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1912, IV, 10.

(2). Ringrazio il professor Eduardo Gonzáles che ha richiamato la mia attenzione su questo testo.

(3). Vecchio metodo terapeutico con cui si pensava di debellare un'infezione facendola concentrare in un unico punto [N.d.C.].

(4). "Vita di Apollonio di Tiana", IV, 9 [N.d.C.].

(5). Si veda la mia interpretazione di questo stesso testo di Giovanni in René Girard, "Quand ces choses commenceront... Entretiens avec Michel Treguer", Arléa, Paris, 1994, p.p. 179-86; nonché René Girard, "La vittima e la folla. Violenza del mito e cristianesimo", testi scelti e tradotti a cura di Giuseppe Fornari, Santi Quaranta, Treviso, 1998, p.p. 95-132.

(6). Marco, 15, 31 (confr. Luca, 23, 35) [N.d.C.].

(7). Louis Gernet, "Droit et institutions en Grèce antique", Flammarion, Paris, 1982 [trad. it. "Diritto e civiltà in Grecia antica", a cura di Andrea Taddei, La Nuova Italia, Firenze, 2000].

(8). Jean-Pierre Dupuy, "La panique", Les Empêcheurs de Penser en Rond, Paris, 1996.

(9). Su tutte le questioni sollevate in questo capitolo e per alcuni esempi di miti interpretati «mimeticamente» si veda Richard J. Golsan, "René Girard and Myth", Garland Publishing, New York-London 1993.

(10). Sandor Goodhart, "Sacrificing Commentary", Johns Hopkins University, Baltimore, 1996.

- (11). "Vita di Temistocle", 13 [N.d.C.].
- (12). Giovanni, 12, 24 [N.d.C.].
- (13). "Histoire des croyances et des idées religieuses", Payot, Paris, 1978, p. 84 [trad. it. "Storia delle credenze e delle idee religiose", Sansoni, Firenze, 1979-1983].
- (14). "The Bible, Violence and the Sacred", Harper, San Francisco, 1991, p. 185.
- (15). Matteo, 23, 35; Luca, 11, 50 [N.d.C.].
- (16). Sulla strana «allergia» degli studiosi moderni a tutte le forme di sacro, si vedano le ammirevoli riflessioni di Cesáreo Bandera all'inizio di "The Sacred Game. The Role of the Sacred in the Genesis of Modern Literary Fiction", Pennsylvania University Press, University Park Pennsylvania, 1994.
- (17). Sulla questione delle monarchie sacre in generale e più in particolare nel Sudan, si veda Simon Simonse, "Kings of Disaster", Brill, Leiden, 1992.
- (18). Si veda "Romani", 13, 1-7 [N d.C.].
- (19). William Shakespeare, "Teatro completo", vol. 5, Mondadori, Milano, 1978, p. 323 [N d. C.].

PARTE TERZA

- (1). Non bisogna pensare per questo che io consideri la storia di Giuseppe come necessariamente fittizia, immaginaria. Mi limito a dire che, anche qualora lo fosse, essa sarebbe comunque più vera del mito di Edipo.
- (2). Charles Baudelaire, "Les fleurs du mal", "L'invitation au voyage" [N. d. C.].
- (3). Sui rapporti fra la concezione sviluppata in queste pagine e le scienze umane si veda François Lagarde,

"René Girard ou la christianisation des sciences humaines", Peter Lang, NewYork, 1994, e Lucien Scubla, "Lire Lévi-Strauss",

Odile Jacob, Paris, 1998.

(4). 22 B 15 Diels-Kranz [N.d.C.].

(5). Citato in Giovanni 15, 25; la stessa espressione si ritrova in Salmi, 69, 5 [N.d.C.].

(6). Confr. Matteo, 14, 2 [N.d.C.].

(7). Si veda John Freccero, "The Poetics of Conversion", Harvard University Press, Cambridge Mass., 1986, «The Sign of Satan», p.p. 167-79 [trad. it. "Dante: la poetica della conversione", Il Mulino, Bologna, 1989].

(8). Jean Daniélou, "Origène", La Table Ronde, Paris, 1948, p.p. 264 69 [trad. it. "Origene", Archeosofica, Roma, 1991].

(9). La citazione di Paolo combina insieme Isaia, 64, 3 e altri luoghi biblici [N.d.C.].

(10). Salmo 117, 22, citato in Matteo, 21, 42 [Nd.C.].

(11). Romani, 2, 1 [N.d.C.]

(12). L'ultima parte del passo è una citazione da Michea, 7, 6 [N.d.C.].

(13). Il termine usato nel titolo originale, "souci", «preoccupazione, cura» (corrispondente alla «cura», "Sorge", di Heidegger) è stato reso anche con altri termini equivalenti, come «sollecitudine», «pietà», «sensibilità», eccetera, ai quali il riferimento costante alle vittime assicura univocità di significato [N.d.C.].

(14). Friedrich Nietzsche, "Opere complete", a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, vol. 8, tomo 3, "Frammenti postumi 1888-1889", trad. it. di Sossio Giametta, Adelphi, Milano, 1974, 14 [89], p. 56.

(15). F. Nietzsche, "Frammenti postumi 1888-1889", cit., 15 [110], p.p. 257-58.

(16). Si veda 1 Giovanni, 2, 18 e 22; 4, 3; II Giovanni, 7; confr. 2 Tessalonicesi, 2, 3 segg. [N.d.C.].

CONCLUSIONE

(1). Filippesi, 4, 7 [N. D.C].

(2). Giovanni, 14, 27 [N.d.C].

(3). II Tessalonicesi, 2, 7 [N.d.C.].

(4). Su questo argomento si veda il saggio di Wolfgang Palaver, "Hobbes and the «katéchon»: The Secularization of Sacrificial Christianity", in «Contagion», primavera 1995, p.p. 57-74.

(5). Giuseppe Fornari, "Labyrinthine Strategies of Sacrifice: «The Cretans» by Euripides", «Contagion», primavera 1997, p. 187.

(6). "The Joy of Being Wrong", Crossroad, NewYork, 1998.

(7). "Violence Unveiled", Crossroad, New York, 1995.

(8). Isaia, 29, 14 [N.d.C.].